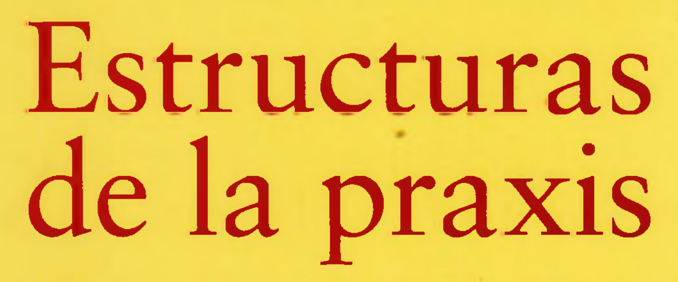
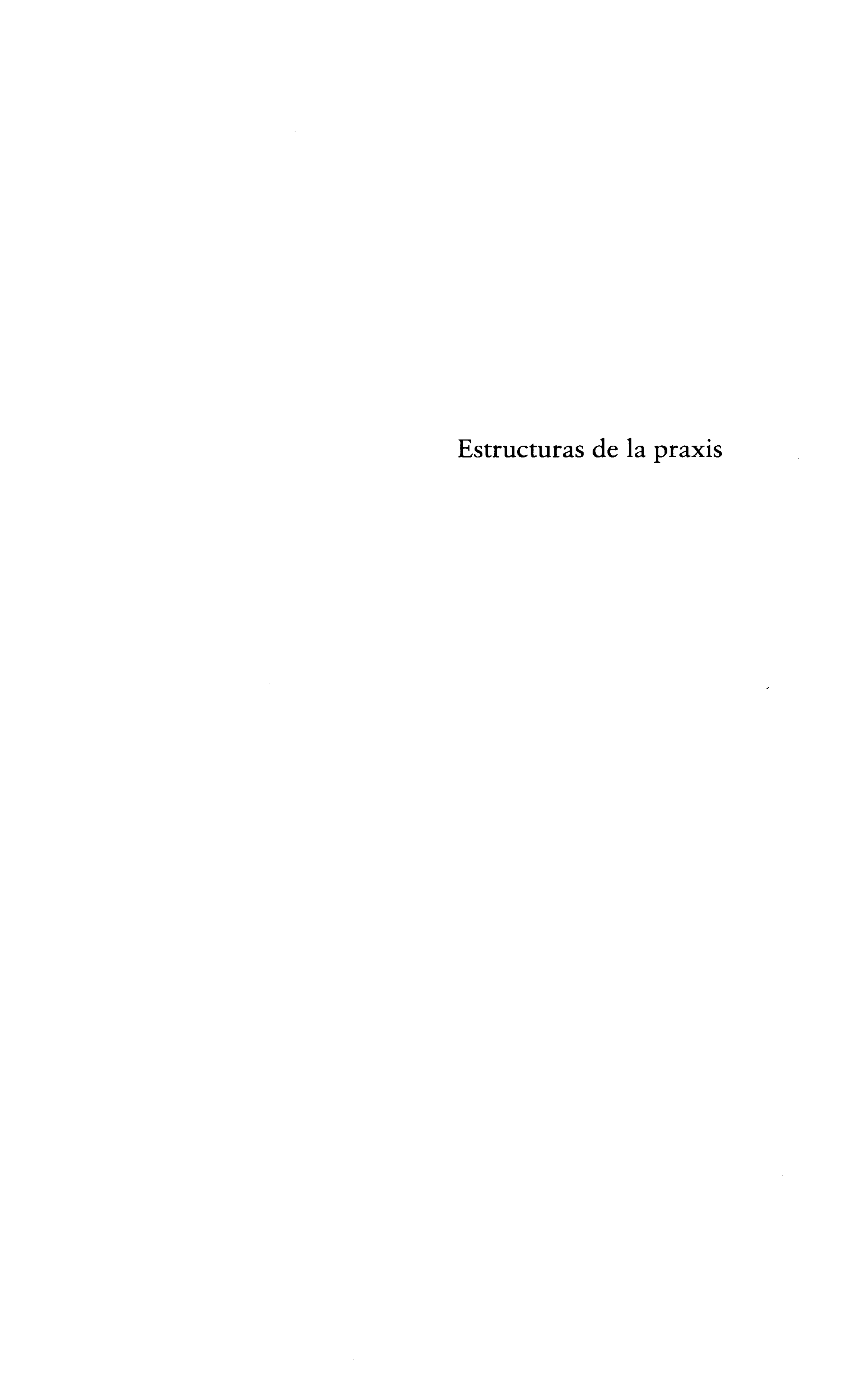


Estructuras de la praxis

Ensayo de una filosofía primera

Antonio González

EDITORIAL TROTTA
FUNDACIÓN XAVIER ZUBIRI



Estructuras de la praxis

Estructuras de la praxis
Ensayo de una filosofía primera

Antonio González

E D I T O R I A L   T R O T T A

F U N D A C I Ó N   X A V I E R   Z U B I R I

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía



Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-176-6
Depósito Legal: VA-569/97

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

A mis padres

Al principio de todos los principios: [...] que todo lo que se nos da originariamente (con su viva realidad) en la «intuición», ha de ser aceptado tal como se da, pero solamente en los límites en los que se da.

(Edmund Husserl)

INTRODUCCIÓN

Estas páginas pretenden ser unas páginas de filosofía. No es algo tan obvio como se pudiera pensar. Con frecuencia, lo que se presenta como filosofía no es más que la exposición de distintas opiniones filosóficas o, a lo sumo, el recurso a las mismas para dar lugar a nuevas combinaciones eclécticas. Es como si la lechuza de Minerva hubiera decidido no anidar nunca más en algunos recintos universitarios. La discusión filosófica de los problemas parece dejar paso a las «modas» efímeras, que se ofrecen al mercado filosófico con las mismas técnicas comerciales con las que se presentan los artículos de consumo. La adscripción a una determinada escuela filosófica obedece más a la efectividad de la propaganda, a la belleza de los discursos, a inclinaciones del carácter, o a simples casualidades biográficas. Al parecer, las opiniones filosóficas no podrían ser objeto de una fundamentación radical. En el fondo de todo ello las mentes más lúcidas descubren la presencia inquietante de un viejo fantasma filosófico: el escepticismo.

Sin duda, el escepticismo es la mayor parte de las veces una simple moda intelectual. Muchos autodenominados escépticos han recibido el escepticismo como una opinión más, sin que nunca se hayan preocupado de justificarla. Sin embargo, el escepticismo puede consistir también en una actitud verdaderamente filosófica. El auténtico escéptico mantiene, aunque sea por vía negativa, la voluntad filosófica de no aceptar ninguna opinión que no haya sido radicalmente justificada. Ciertamente, el escéptico se encuentra ante la imposibilidad de llevar a cabo una justificación filosófica radical. Pero sabe al menos que la renuncia a intentar tal justificación entraña una renuncia a lo más propio de la filosofía. La auténtica filosofía se

caracteriza justamente por no asumir ninguna tesis que no haya sido sometida a una profunda revisión crítica. Por eso, en el fondo del verdadero escepticismo hay una auténtica inquietud filosófica. Algo muy distinto de lo que sucede cuando las tesis escépticas se adoptan de un modo puramente escolástico.

Obviamente, la vieja escolástica medieval merece en muchos aspectos un profundo respeto. En sus discusiones es fácil observar múltiples destellos de una brillante radicalidad filosófica. El uso peyorativo del término «escolástica» tendría que incluir, en cambio, mucho de lo que en la actualidad se presenta como filosofía. En muchas escuelas filosóficas contemporáneas encontramos uno de los caracteres que hacen de la escolástica un término filosóficamente negativo: el abandono de la pregunta crítica por los propios supuestos. La diversidad de tradiciones filosóficas se acepta como un hecho inevitable, y simplemente se siguen representando funciones filosóficas como si esa diversidad no planteara un problema filosófico capital, probablemente el problema filosófico por excelencia: la justificación del propio punto de partida. La simple constatación de que muchos filósofos han partido de presupuestos no justificados no es ninguna prueba de que tales presupuestos no puedan ser eliminados. La renuncia a esa prueba supone, de entrada, la renuncia a la filosofía para echarse a los brazos de cualquier escuela. En ellas, a pesar de sus pomposos títulos, puede no aparecer nunca el más leve trazo de una verdadera actitud filosófica.

Por otra parte, hay un sentido positivo de la escolástica, que convendría no pasar por alto. Las actitudes auténticamente filosóficas no son estériles, sino que producen logros que transcienden a su autor. Estos logros pueden estar ocultos por la hojarasca de los presupuestos en los que los grandes pensadores pueden haber quedado enredados. Sin embargo, su obra no ha sido en vano: el descubrimiento de ciertos prejuicios, la eliminación de los mismos y el intento de justificación de un punto de partida más radical no pueden pasar desapercibidos a los interesados en la auténtica filosofía. En la historia de la filosofía hay resultados verdaderos. Éstos no se han de aceptar por la autoridad de los grandes nombres con que se nos entregan, sino solamente por la consistencia de su justificación. Los resultados obtenidos en el pasado determinan inexorablemente un nivel filosófico, el cual se ha de integrar en cualquier nuevo punto de partida. Además, una vez alcanzado ese nivel filosófico, no es tarea individual el estudio de todas las complejidades y consecuencias de la posición obtenida. La filosofía, en este sentido, es un proceso histórico y colectivo de permanente radicalización. Ésta es la

verdadera escolástica y la auténtica *philosophia perennis*: el proceso perenne de filosofar.

A este esfuerzo de reflexión sobre el propio punto de partida se le puede denominar «filosofía primera». Con ello no se pretende establecer una compartimentación de las tareas filosóficas, como si a la filosofía primera hubiera que agregar toda una serie de «filosofías segundas». La «primeridad» de la filosofía no es otra cosa que su radicalidad. Por eso, es imposible una auténtica reflexión filosófica que no contenga, de alguna manera, una filosofía primera. Ahora bien, la filosofía primera, justamente por su radicalidad, es siempre una filosofía *principiante*, que nunca puede dar por terminada su labor. Mucho más ha de decirse de estas páginas, verdaderamente *primerizas*. Sin embargo, la filosofía no deja elección: el descubrimiento de los problemas nos obliga a entregarnos a ellos, con la esperanza de que cualquier limitación en los resultados obtenidos invite en el futuro a otros más capacitados a continuar la tarea. Claro está, no todas las riquezas de un camino pueden atisbarse en sus inicios. Pero esos inicios tienen una relevancia capital. En filosofía, como en la vida real, una pequeña desviación al comienzo de la marcha puede determinar distancias enormes al final de la jornada. De ahí que sean tan importantes las cuestiones de principio.

El carácter de lo encontrado en ese comienzo nos llevará a sostener, al final de nuestra investigación, que la filosofía primera es una filosofía de la praxis, una *praxeología*. Ahora bien, muchas afirmaciones filosóficas sobre el carácter primordial de la praxis suelen estar cargadas de dogmatismo, de antiintelectualismo, y de una enorme imprecisión. Estas páginas quieren mostrar que la primordialidad de la praxis se ha de mantener justamente en nombre del rigor y de la radicalidad propios de la verdadera filosofía. No llegaremos a la praxis mediante simples comentarios históricos de otras filosofías, ni a partir de algún tipo de exposición de las estructuras metafísicas del universo. Únicamente la pregunta radical por el punto de partida de la filosofía nos permitirá sostener de un modo consecuente ese carácter primordial de la praxis. Evidentemente, la introducción a este libro es insuficiente para aclarar en qué consiste esa primordialidad. Para ello tenemos que recorrer el arduo camino que nos aguarda, pues solamente al final de estas páginas tendremos la suficiente amplitud de miras para responder correctamente a esa cuestión.

Sin duda, estas afirmaciones delatan ya una cierta intención práctica. Pero es importante señalar que en este libro no se va a exponer ninguna «ética de la liberación» en sentido estricto. Para hacerlo,

tendríamos que abordar muchos temas en los que un estudio de este tipo no quiere ni puede entrar. Ello no obsta para que en estas páginas se traten cuestiones que son fundamentales para toda reflexión con intención liberadora. En filosofía, como en cualquier otra disciplina, la eficacia práctica no se obtiene con fáciles concesiones al público, sino mediante un enfrentamiento riguroso de los problemas. Y los problemas de la filosofía son, en cierto modo, universales. Indudablemente, toda reflexión racional parte de una situación concreta. Pero este carácter situado del pensamiento no nos obliga a quedarnos en consideraciones puramente folclóricas. La filosofía, si pretende realizar sus tareas más propias, no puede renunciar a la universalidad, por más que esa universalidad esté social e históricamente situada. Aunque no se pueden ignorar los propios condicionamientos, hay que intentar, a pesar de ellos, pero también por medio de ellos y gracias a ellos, emprender un camino que nos conduzca a abordar adecuadamente aquellos problemas que, como el de la liberación, conciernen a toda la humanidad.

Quisiera agradecer todas las sugerencias recibidas, tanto de mis colegas en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana de San Salvador, como de los miembros del Seminario Zubiri-Ellacuría de la Universidad Centroamericana de Managua. Sin sus valiosos comentarios, este libro tendría otro aspecto.

San Salvador, agosto de 1996.

1

LA TAREA DE LA FILOSOFÍA[1]

Ya en tiempo de Sócrates la filosofía fue considerada como una tarea inútil. Sin embargo, la especie humana difícilmente podría entender su historia y sus más importantes logros intelectuales sin la existencia del pensamiento filosófico. Ello no obsta para que en los dos últimos siglos se haya impugnado repetidamente la posibilidad misma del saber filosófico, abogando por su definitiva sustitución por las ciencias. En los años más recientes, la filosofía tiende incluso a ser excluida de los planes de estudio de los liceos y universidades, y en ocasiones se ve confinada al anaquel de los saberes esotéricos. Es cierto que los propios filósofos profesionales, con sus dogmatismos de escuela, pueden ser en buena medida responsables de esta incomprensión. Pero tampoco hay que olvidar que los enemigos de la filosofía son frecuentemente quienes temen a todo pensamiento crítico por hallarse muy a gusto con la desorientación de la humanidad contemporánea. La filosofía puede reclamar sus fueros mostrando precisamente tanto su necesidad como su capacidad a la hora de enfrentar adecuadamente los graves problemas que afronta la praxis humana en el mundo.

1. *La desorientación de la humanidad contemporánea*

Hace unas pocas décadas, la mayor parte de los intelectuales en el planeta creía saber con cierta seguridad hacia dónde se dirigían los

1. Una primera versión, más reducida, de este capítulo ha sido publicada con el título «Hacia una filosofía primera de la praxis», en J. Alvarado (ed.), *Mundialización y liberación,* Managua, 1996, pp. 327-358.

destinos de la especie humana. Ya se tratara de intelectuales *marxistas* o de intelectuales *burgueses*, todos ellos contaban con ciertas concepciones generales acerca del futuro de la historia humana, y además juzgaban que ese futuro era éticamente saludable. En la actualidad, la humanidad parece haber descubierto su ignorancia del porvenir, y las predicciones que algunos se atreven a esbozar sobre el mismo son en la mayor parte de los casos profundamente pesimistas. Ésta es una situación que podemos caracterizar como de «desorientación». Desorientados de esta manera, unos pensarán que son las ciencias las que nos tienen que ilustrar sobre el porvenir de nuestra especie y los modos de enfrentarlo adecuadamente. Otros, en cambio, confiarán más en las tradiciones morales y religiosas de los distintos pueblos, esperando de ellas una orientación práctica. Ahora bien, tanto las ciencias como las tradiciones morales y religiosas están lastradas con algunas importantes limitaciones a la hora de realizar esta tarea.

La civilización occidental capitalista puede mostrar con orgullo las ciencias naturales como uno de sus más importantes éxitos. Las posibilidades abiertas por las ciencias contemporáneas han transformado la faz de la Tierra, nos han lanzado al espacio exterior, y han abierto posibilidades insospechadas a la praxis humana. No obstante, sobre la ciencia y la técnica se alzan muy graves interrogantes. Por una parte, ellas se han mostrado capaces de poner fin a la humanidad en su conjunto, ya sea por medio de una repentina catástrofe nuclear, ya sea mediante un proceso más lento de deterioro ambiental y de agotamiento de los recursos naturales. Por otra parte, las posibilidades técnicas abiertas a la praxis humana solamente resultan accesibles de hecho a un número reducido de personas, en su mayoría habitantes de los países industrializados. Esperar que estas posibilidades técnicas alcancen a toda la humanidad resulta ingenuo si pensamos que ya hoy la civilización industrial está amenazando la vida sobre el planeta. Si los miles de millones de personas que hoy pueblan la Tierra alcanzaran el nivel de consumo desenfrenado que disfruta la quinta parte de la humanidad, la existencia sobre el planeta resultaría ecológicamente inviable[2]. Sin duda, estos problemas requieren una solución técnica, de modo que las ciencias son verdaderamente indispensables para alcanzar una convivencia pacífica y digna para toda la humanidad. Sin embargo, cada día resulta más obvio que estas ciencias no pue-

2. Pueden verse, sobre este punto, las reflexiones de I. Ellacuría, «Utopía y profetismo», en *Mysterium liberationis*, vol. 1, Trotta, Madrid, [2]1994, pp. 406 ss.

den ser dejadas al arbitrio de los poderes fácticos, sino que necesitan una orientación racional.

En otro tiempo se pudo pensar que esta orientación racional de las ciencias naturales y de la técnica podría provenir de las ciencias sociales. Ellas serían capaces de informarnos sobre las distintas fases de la historia humana, sobre las diversas formas de organización social, y sobre el destino de la especie en su conjunto. Sin embargo, las ciencias sociales no han logrado realizar plenamente este cometido. Por una parte, su eficacia para predecir el comportamiento humano, tanto individual como colectivo, está seriamente limitada. Algunas grandes construcciones teóricas, presuntamente científicas, sobre el porvenir de la sociedad humana han fracasado estrepitosamente. Las ciencias sociales no alcanzan la misma precisión que las ciencias naturales en la previsión de los acontecimientos futuros, con lo que difícilmente se puede esperar de ellas una orientación exhaustiva de la actividad humana. Por otra parte, las ciencias sociales, justamente por su recurrente pretensión de ajustarse al paradigma de las ciencias naturales, están constantemente enfrentadas a la tentación de tratar los objetos de su estudio como meras realidades físicas, excluyendo de su campo de investigación toda consideración ética. Ahora bien, la actividad humana, justamente en la medida en que escapa a toda predicción férrea, está necesitada de una orientación ética que las puras ciencias no le pueden proporcionar.

Se podría pensar entonces que quienes en último término han de orientar al género humano no son las ciencias, sino las tradiciones morales y religiosas de los distintos pueblos. Sin embargo, el triunfo universal de la civilización capitalista se ha caracterizado por una profunda erosión de estas tradiciones. La civilización de la riqueza y el capital ha ridiculizado los valores morales del pasado, y en su lugar ha propuesto un individualismo inmediatista. Ciertamente, ello ha despertado en todo el planeta una nueva sensibilidad hacia las libertades y los derechos personales, la cual constituye un logro innegable de la humanidad. No obstante, el individualismo resulta insuficiente a la hora de proporcionar una orientación a la humanidad en su conjunto. Los problemas sociales y ecológicos plantean la urgencia de renunciar a algunos bienes inmediatos en orden a garantizar la supervivencia, no sólo de muchos de nuestros contemporáneos, sino también de las generaciones venideras. Pero para ello se requiere la adopción de criterios morales que transciendan la satisfacción indiscriminada de los deseos individuales. Sin duda hay en las tradiciones de los pueblos criterios de este tipo. Pero parece difícil determinar cuáles de esos criterios han de ser adoptados si tenemos en cuenta

que esas tradiciones morales son enormemente diversas entre sí, y que han surgido para responder a problemas muy distintos de los que en la actualidad tiene planteados la humanidad en su conjunto. Ni los valores de las tradiciones ni los de la civilización industrial parecen suficientes para enfrentar los grandes desafíos que esta civilización le ha planteado a toda la especie humana[3].

Las religiones tradicionales se encuentran con graves dificultades a la hora de proporcionar una orientación a la humanidad contemporánea. En la actualidad, casi todas las grandes religiones atraviesan procesos de sectarización. No nos referimos solamemnte a las sectas fundamentalistas que aparecen tanto en el cristianismo como en otras religiones mundiales. También las grandes religiones adoptan en su núcleo interno posturas fundamentalistas, prefiriendo las seguridad de las afirmaciones dogmáticas a la discusión racional sobre los nuevos desafíos sociales y culturales. La mundialización de los vínculos sociales y el consiguiente encuentro entre los pueblos provocan reacciones defensivas, de modo que algunas religiones tradicionalmente caracterizadas por la tolerancia se sitúan hoy en posiciones agresivamente nacionalistas, no sólo en los jóvenes Estados del llamado «Tercer Mundo», sino también en el seno de la vieja Europa. Paradójicamente, la intención universal de muchas religiones se diluye ahora en un abismo de rivalidades étnicas y de fanatismos excluyentes. Aquellas religiones que desarrollaron en sí mismas un cultivo esmerado de la filosofía como instrumento para dialogar sobre una base racional con personas de todas las culturas, se ven ahora tentadas a convertir los residuos ya fosilizados de viejas filosofías en verdaderos dogmas religiosos sobre los que no cabría argumentar. De esta manera no sólo se renuncia al sentido originario del recurso a la filosofía, sino también a la misma posibilidad de dialogar racionalmente sobre los contenidos de la propia religión.

En los países pobres, los grandes problemas de la humanidad se hacen presentes con especial gravedad en la vida cotidiana de millones de personas. Ante las mencionadas insuficiencias de las ciencias naturales y sociales, y también ante los límites de las tradiciones morales y religiosas de los pueblos, la filosofía se encuentra ante el reto de ofrecer a la humanidad contemporánea aquella orientación racional en la que ella misma ha empeñado siempre sus mejores esfuerzos. Ahora bien, en los países industrializados, la actividad filosófica parece limitarse casi exclusivamente a los estudios históri-

3. De ahí la importancia de hacer filosofía en una perspectiva intercultural; cf. R. Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, 1994.

cos, a la reflexión sobre las condiciones de diálogo democrático en el interior de las naciones más poderosas, y a la legitimación de la situación actual de la humanidad en nombre de la desorientación misma que ella experimenta, y que a algunos tanto beneficia. Malamente podemos esperar orientaciones alternativas en las filosofías satisfechas con el presente. Por ello parece consecuente pensar que a los pueblos periféricos les ha llegado la hora de entregarse a una auténtica interrogación filosófica sobre los grandes problemas de la humanidad. Si en otro tiempo se esperó una orientación de las ciencias sociales y de las filosofías de los países industrializados, hoy en día parece cada vez más obvio que ellas nunca podrán responder a preguntas que no están interesadas en plantearse. No se trata de desarrollar ningún nacionalismo intelectual, sino de responder filosóficamente, ciertamente desde los pueblos empobrecidos, pero con una perspectiva racional y universal, a los desafíos de la humanidad contemporánea.

2. *La radicalidad filosófica*

A lo largo de toda su historia, la filosofía ha pretendido servir de orientadora de la praxis humana en el mundo, respondiendo a las preguntas más radicales que la humanidad se ha plantado sobre el universo y sobre sí misma. Pero esto no pasa de ser una pretensión. Podría pensarse que, al igual que las ciencias y los saberes tradicionales, también la filosofía ha fracasado a la hora de proporcionar una orientación satisfactoria a la especie humana. Envuelta en permanentes y vanas polémicas de escuela, la filosofía adquiere frecuentemente el aspecto de una exposición arbitraria de los gustos e inclinaciones de quienes se dedican a ella. Más que de filosofía, habría que hablar de una pluralidad de tradiciones filosóficas, sin que parezca haber más razones para la adscripción a una de ellas que las simples modas intelectuales, las casualidades biográficas o la coincidencia con las preferencias y los intereses de determinados grupos sociales. Entonces cabría pensar que, si bien las ciencias no han logrado proporcionar una orientación satisfactoria a la humanidad, por lo menos hay en algunas de ellas una cierta unanimidad en los métodos y un progresivo avance en la aplicación de sus resultados: aunque las ciencias no estén todavía en condiciones de orientar la actividad humana en el mundo, podrían llegar a estarlo en el futuro. Esto tendría la ventaja de que, a diferencia de la pluralidad y la arbitrariedad de las escuelas filosóficas, las ciencias parecen estar

más acostumbradas a resolver los problemas de un modo riguroso que, en principio, resulta accesible a todos los miembros de la especie humana con independencia de sus inclinaciones, presupuestos e intereses.

Ahora bien, es importante no perder de vista que las ciencias occidentales, con sus impresionantes logros técnicos, son parte de la actividad humana que necesita de orientación. La ciencia, para orientar la actividad humana en el mundo, tendría que reflexionar *también* sobre la actividad científica, pues ella desempeña, como hemos visto, un papel esencial en la praxis de la humanidad contemporánea. Nuestra búsqueda de orientación necesitaría de una ciencia que se ocupara de las ciencias mismas, determinando el alcance de sus conocimientos, el valor del mismo, y los límites a los que ha de estar sometida la aplicación técnica de sus resultados. A esta ocupación la podemos denominar «fundamentación de las ciencias». La «fundamentación» tiene aquí un sentido lato: no se trata de preguntarse por los fundamentos teóricos de cada ciencia (esto es una tarea propiamente científica), sino solamente por el alcance, el valor y los límites de la actividad científica en su conjunto. La ciencia destinada a responder a los retos de la humanidad contemporánea, además de ocuparse de otros muchos problemas particulares, tendrían que incluir una fundamentación de las ciencias. Tendríamos así una verdadera «ciencia de las ciencias», la cual integraría todos los datos que nos proporcionan las ciencias particulares sobre los procesos químicos, biológicos, psíquicos, sociales e históricos que intervienen en la actividad científica. Solamente así las interminables disputas de las teorías filosóficas del conocimiento serían sustituidas por una auténtica ciencia ocupada en estudiar, no sólo la actividad humana en su conjunto, sino también la actividad específicamente científica.

Por más atrayentes que puedan parecer estos razonamientos, ellos están no obstante lastrados con una grave inconsistencia interna. Una ciencia que fundamentara a las ciencias, sería también una ciencia, y tendría por tanto necesidad de fundamentación. Para ello necesitaríamos de una nueva ciencia, que fundamentaría a la «ciencia de las ciencias». Pero esta nueva ciencia estaría a su vez sin fundamentación. La neurología, la psicología, la sociología del conocimiento y todas las demás disciplinas que nos informan sobre los procesos que intervienen en la actividad cognoscitiva son sin duda muy legítimas como ciencias. Pero ellas no pueden cumplir la labor de fundamentación de las ciencias sin caer en contradicciones internas. La teoría de la evolución nos puede explicar, por ejemplo, que la inteligencia humana ha surgido en función de necesidades bioló-

gicas de la especie. Hasta aquí no hay nada que objetar. Pero a partir de estos datos se podría elaborar una teoría sobre las ciencias, diciendo que éstas no obtienen auténticas verdades, sino solamente adaptaciones evolutivas al entorno. Para ser verdaderamente consecuente, esta teoría tendría que afirmar al mismo tiempo que todas sus tesis sobre la evolución y sobre la verdad son también simples adaptaciones evolutivas al entorno actual, y no auténticas verdades. Y esto es entonces una flagrante inconsistencia[4].

Ciertamente, un discurso sobre las ciencias, sobre su verdad, y sobre sus límites es perfectamente legítimo, y enormemente necesario. Pero es un discurso distinto del discurso científico. La discusión sobre la orientación de la actividad científica nos sitúa en un nuevo nivel intelectual: es el nivel de la filosofía. Incluso si se renuncia a que la filosofía pueda fundamentar a las ciencias, la reflexión sobre esta imposibilidad es propiamente filosófica, y no científica. Pero entonces, ¿estamos ineludiblemente condenados a la arbitrariedad de las escuelas filosóficas? ¿No podremos salir nunca del caos de las afirmaciones dogmáticas y de las modas intelectuales? ¿Tendremos que contentarnos con la simple exposición en jerga filosófica de lo que en realidad no son otra cosa que inclinaciones ideológicas y preferencias sociopolíticas? ¿O tendremos que limitarnos, como en la vieja Europa, al estudio erudito de las filosofías del pasado, consolándonos con que éste es el único trabajo en filosofía en el que se puede esperar un mínimo de precisión y de objetividad, especialmente si las investigaciones son acompañadas por un ingente aparato bibliográfico?

Una filosofía que realmente pretenda orientar la praxis humana en el mundo se tiene que situar, tal como hemos visto, en un nivel diferente del que es propio de la ciencia. La filosofía no puede ser un simple resumen enciclopédico de las ciencias, sino que tiene que fundamentar todo conocimiento científico. Ahora bien, situarse en un nivel distinto del que caracteriza a las ciencias no implica tener que renunciar a toda cientificidad[5]. No se trata de imitar el paradigma las ciencias naturales, pues éstas tienen que ser previamente fundamentadas por la filosofía. De hecho, basta con constatar que, si la filosofía ha de servir como orientación a la humanidad contemporánea, tiene que producir resultados que sean accesibles a cualquier

4. Se trata de algo que ya subrayó E. Husserl a propósito de las relaciones entre filosofía y ciencia (*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, 1973, pp. 21-26).

5. Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, 1965, pp. 7-13.

persona, más allá de las fronteras de las escuelas, de las etnias y de las culturas. La filosofía ha de ser capaz de justificar sus afirmaciones con independencia de los presupuestos propios de cada tradición particular. Por eso la filosofía aspira desde antiguo a constituirse en un saber libre de toda presuposición ilegítima. Un saber que sea accesible a todos no puede aceptar presupuestos por su antigüedad, o porque sean característicos de la etnia o de la religión a la que el filósofo pertenece. La filosofía, si pretende buscar una orientación para la humanidad contemporánea, no puede admitir en su seno ningún supuesto no justificado, por mucho que esté adornado con algún gran nombre del pasado o del presente. En esto consiste la cientificidad propia de la filosofía.

En la medida en que la filosofía vaya desterrando de su propio campo toda suposición injustificada, estará capacitada para detectar su aparición ilegítima en todas las ciencias y en todos los saberes de la humanidad. Para ello, la filosofía tiene que situarse en un plano accesible a todos los seres humanos, con independencia de los prejuicios con los que pueda cargar cualquier tradición científica, religiosa, ideológica o cultural. Para situarse en ese plano, la filosofía tiene que encontrar una primera verdad que esté radicalmente justificada y en la que no se haya introducido ningún supuesto ilegítimo. Esta primera verdad la tiene que obtener la filosofía de sí misma, de sus propias fuentes. No puede apelar a las ciencias ni a ningún otro saber, por muy riguroso y exitoso que sea, precisamente porque la filosofía no puede comenzar presuponiendo aquellos saberes que quiere fundamentar. La verdad primera tampoco puede proceder de la historia de la filosofía, pues entonces ya estaríamos suponiendo una tradición determinada, sin haberla justificado previamente. La filosofía tiene que obtener una verdad primera que se justifique por sí misma, sin apelar a ninguna verdad anterior. En este sentido (y no en otro) la filosofía constituye un saber «ab-soluto», pues está verdaderamente «suelto» de todo otro saber.

La filosofía es, por ello, un saber primero y radical. No se trata de una anterioridad cronológica ni biográfica. Los científicos no necesitan hacer primero filosofía para realizar después sus investigaciones. La filosofía es un saber primero en el orden de fundamentación de los saberes. Tal vez el científico no preste en su vida la más mínima atención a la filosofía, y esto no supone ninguna merma de su actividad científica. Ello, sin embargo, no elimina la necesidad de una pregunta filosófica por el sentido, el valor, el alcance y los límites de toda ciencia y de todo saber. En esto consiste precisamente la radicalidad de la filosofía. Solamente si la filosofía es capaz de con-

vertirse en un saber radical, podrá aspirar a orientar la actividad humana en el mundo. De lo contrario, la filosofía se limitará a repetir en jerga propia el saber de las ciencias, de las religiones, de las cosmovisiones o de las ideologías. Solamente como saber radical, la filosofía es un saber libre. La libertad de la filosofía consiste justamente en una independencia frente a todos los presupuestos, tantas veces deshumanizadores, acumulados en las ciencias, en las religiones, y en las culturas. La filosofía, como un saber libre, puede entonces aspirar a liberar a otros. La filosofía liberadora no es primeramente una síntesis de otros saberes, sino que ha de comenzar por constituir su propia libertad, enfrentándose a la radicalidad de las verdades primeras.

3. *El problema de los presupuestos*

Llegados a este punto, se podrían levantar algunas graves objeciones contra esta concepción de la filosofía. En primer lugar, se puede sostener que el idea de una liberación radical de todos los presupuestos es completamente inalcanzable, pues toda comprensión de un objeto está siempre mediada por el lenguaje, y éste carga inexorablemente con los prejuicios acumulados en la experiencia de innumerables generaciones pasadas y presentes[6].

En segundo lugar, es posible argumentar que, justamente por ello, los presupuestos nos conectan con el pasado, y posibilitan la intelección del mismo. Y esto significa, según Gadamer, que los prejuicios desempeñan un papel «productivo» en la comprensión, y justamente por ello han de ser rehabilitados por la hermenéutica[7]. Este carácter ineludible y «productivo» de los presupuestos no se limita a las ciencias humanas. También la filosofía de las ciencias naturales pone cada vez más de relieve que el conocimiento no comienza, como pensaron los empiristas, con el enfrentamiento de un observador neutral con los «hechos brutos». Toda búsqueda científica está siempre orientada por presuposiciones teóricas, las cuales determinan la índole misma de las observaciones empíricas que se realizan[8].

6. Ya M. Heidegger señalaba que «la interpretación no es nunca una captación sin presupuestos de un objeto» (*Sein und Zeit*, Tübingen, [16]1986, p. 150 [*El Ser y el Tiempo*, FCE, México/Buenos Aires, 1951]).

7. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, [6]1990, pp. 270 ss. [*Verdad y Método*, Salamanca, 1993].

8. Cf. H. I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, [3]1994, pp. 124 ss.

De ahí que se nos pueda reprochar también, en tercer lugar, que la pretensión filosófica de un saber libre de presupuestos ignora la historicidad propia de todo conocimiento. Los saberes actuales presuponen constitutivamente la historia entera del pensamiento humano, acumulada tanto en el lenguaje cotidiano como en los lenguajes particulares de las distintas ciencias. Liberarse de todos los supuestos equivaldría a regresar a la prehistoria de la especie humana, antes de que se constituyeran nuestros conocimientos actuales.

En cuarto lugar, se podría señalar que la inquina contra todo presupuesto no es otra cosa que un prejuicio propio de la ilustración[9], debido al poco sentido histórico de los ilustrados y a su pretensión de hacer *tabula rasa* con todas las experiencias anteriores de la humanidad. Pero los presupuestos nos insertan en una tradición, y solamente en el seno de la misma podemos entender tanto el pasado como el presente, abriéndonos de esta manera hacia las experiencias futuras. Toda intelección racional, por novedosa que sea, parte necesariamente de una «precomprensión», la cual está constituida por la tradición en la que estamos inmersos.

Es importante observar que estas objeciones, de ser *totalmente* válidas, acabarían con una de las intenciones más características del pensamiento filosófico durante siglos: la pretensión de no aceptar ninguna tesis que no haya sido radicalmente justificada de un modo accesible para cualquiera. Si la filosofía mostrara definitivamente que el ideal de una carencia de presupuestos es un presupuesto más, la voluntad filosófica de eliminar todo presupuesto habría acabado por destruir a la filosofía misma. Ella no habría muerto al ser devorada por las ciencias, sino en virtud de su propio impulso interno. De este modo, la filosofía estrictamente dicha sería sustituida por una hermenéutica filosófica, ocupada en el estudio de la constitutiva historicidad y lingüisticidad de toda comprensión. Ni que decir tiene que una filosofía así mutilada sería incapaz de proporcionar una orientación a una humanidad dividida en múltiples tradiciones heterogéneas. La presente mundialización de los vínculos sociales imposibilita que los distintos pueblos, a pesar de la diversidad de sus tradiciones, permanezcan en compartimentos estancos sin tener que entenderse entre sí. Quien considera que todos los presupuestos son inevitables está obligado a pensar que el entendimiento entre los seres humanos solamente será posible en la medida en que una de las tradiciones, presumiblemente la occidental, absorba dentro de sí misma a las demás, anulándolas o relegándolas a un segundo plano, meramente folclórico.

9. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., vol. 1, pp. 276 ss.

Ahora bien, ¿son absolutamente válidas las tesis hermenéuticas sobre el carácter ineludible y productivo de los presupuestos? ¿O se trata más bien de afirmaciones unilaterales, muy gratas a quienes están interesados en subrayar la heterogeneidad de los pueblos y, por tanto, la conveniencia de su aislamiento o, también, de una imposición mundial de la cultura occidental?

Contra la idea de una inevitabilidad de los presupuestos ya sostuvo Husserl que la aparición de éstos en el pasado no es ninguna razón suficiente para pensar que los presupuestos tengan necesariamente que aparecer en el futuro[10]. Esta argumentación de Husserl era sin duda correcta frente al historicismo clásico, pero no resulta suficientemente convincente frente a la hermenéutica filosófica. Y es que Gadamer aporta una razón poderosa para sostener la inevitabilidad y la productividad de los presupuestos: *la constitutiva lingüisticidad de toda comprensión humana*. Frente a ella, de poco sirve apelar a los intentos filosóficos de construir lenguajes perfectos, absolutamente libres de prejuicios, tal como sucedió en el contexto del neopositivismo lógico[11]. Tales intentos fracasaron, pues partían de la posibilidad de formular «enunciados protocolarios» en los que no se introdujeran presupuestos. De hecho, hasta la más elemental observación está lastrada con los supuestos teóricos del observador[12]. Además, una observación empírica nunca es suficiente para rechazar una presuposición científica, ya que ésta presupone todo un entramado de teorías, las cuales son contrastadas con la experiencia como un cuerpo total, y no individualmente[13]. Por otra parte, la posibilidad misma del significado de cualquier enunciado lingüístico pende del contexto práctico en el que se enuncia, el cual es solidario de toda una «forma de vida»[14]. Por todo ello no es extraño que los proyectos actuales de «inteligencia artificial» estén empeñados en transmitir a las máquinas todos los supuestos acumulados en el lenguaje cotidiano[15]. La lingüisticidad constitutiva del ser humano mostraría el carácter quimérico de todo intento de prescindir de los presupuestos.

Sin embargo, todos estos argumentos no demuestran más que el carácter ineludible y productivo de *algunos* presupuestos, pero nun-

10. Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit., p. 53.
11. Cf. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928.
12. Cf. N. R. Hanson, *Perception and Discovery*, San Francisco, 1968, p. 246.
13. Cf. W. van O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Madrid, 1984, p. 75.
14. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, vol. 1, Frankfurt, 1984, p. 250, § 23.
15. Cf. D. B. Lenat, «Inteligencia artificial»: *Investigación y Ciencia*, 230 (1995), pp. 24-26.

ca el carácter ineludible y productivo de *todos* los presupuestos. Es indudable que ciertas presuposiciones jugaron un papel positivo en la historia de los conocimientos humanos. Así, por ejemplo, la idea bíblica de creación favoreció la búsqueda de una estructura racional para el universo entero, y esto desembocó en la matematización del mismo en el renacimiento. Pero, al mismo tiempo, prejuicios de índole religiosa chocaron frontalmente con algunas tesis centrales de la «nueva ciencia» de Galileo. Del mismo modo, la presuposición de una continuidad entre la física, la química, la biología y la psicología ha resultado productiva para todas estas disciplinas. Por mucho que tal continuidad no esté exhaustivamente demostrada en algún caso particular, parece una presuposición que no sólo no ha sido refutada, sino que resulta estimulante para la investigación científica[16]. Otras suposiciones, en cambio, han resultado contraproducentes para las ciencias. El mismo Einstein, por sus reservas frente a la idea de un universo en expansión, introdujo en la cosmología relativista su famosa «constate gravitatoria», y se opuso durante años a la idea de una gran explosión inicial. Más tarde describió esa oposición como «la mayor pifia de mi vida»[17]. En este punto, la cosmología actual parece haber avanzado justamente en la medida en que se ha deshecho del presupuesto del universo estático.

Si prescindimos de la historia de las ciencias y nos limitamos a la comprensión de los textos del pasado, no cabe duda que, junto a los presupuestos productivos, hay también muchos prejuicios que han de ser eliminados para posibilitar el progreso en la comprensión del cualquier testimonio histórico. Así, por ejemplo, ciertos supuestos de índole religiosa pueden ser una condición ineludible para comprender plenamente los textos bíblicos. Pero, al mismo tiempo, otros presupuestos religiosos relativos a la redacción de los documentos fundacionales del cristianismo impidieron durante siglos una comprensión adecuada de su intrínseca historicidad. Y es que no todos los presupuestos están en la misma situación. Cuando la hermenéutica filosófica critica el ideal de la ausencia de presupuestos, le achaca precisamente su carácter de *presupuesto* ilustrado. Y es que, como el mismo Gadamer reconoce explícitamente, hay que distinguir «los presupuestos legítimos frente a todos los innumerables presupuestos cuya superación es una pretensión indiscutible de la razón crítica»[18].

16. Cf. M. Gell-Mann, *El* quark *y el jaguar. Aventuras en lo simple y en lo complejo*, Barcelona, 1995, p. 127 ss.
17. Cf. G. Smoot y K. Davidson, *Arrugas en el tiempo*, Barcelona, 1994, pp. 52-60.
18. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., vol. 1, pp. 281-282.

Si no todos los presupuestos son legítimos, sino que algunos pueden y deben ser eliminados, es esencial encontrar un criterio que nos sirva para discernir entre unos y otros. Este criterio justificaría ciertos presupuestos, declarando a otros como ilegítimos. Sin embargo, los presupuestos, por estar incrustados en nuestro lenguaje, permanecen invisibles durante generaciones enteras. Cuando se hacen visibles es precisamente cuando presentan dificultades para orientar el progreso de una disciplina y se comienza a plantear la posibilidad y la necesidad de su supresión. No obstante, cuando criticamos un presupuesto podemos estar cargando con otros muchos que permanecen ocultos en el lenguaje mismo con el que hacemos nuestras críticas. Ante esta situación, la hermenéutica filosófica entiende que no hay otro modo de discernir entre los presupuestos legítimos e ilegítimos que entregarse a la historia misma de la experiencia hermenéutica. Ella consiste en un círculo en el que la tradición es interpretada desde la tradición misma. En el proceso incesante de recepción de las tradiciones, unos presupuestos van siendo paulatinamente detectados y eliminados, mientras que otros se mantienen por resultar productivos para la comprensión[19]. Por ello, tendríamos que esperar a un hipotético final de la historia para descubrir entonces qué presupuestos han sido considerados finalmente como ilegítimos[20].

Ahora bien, incluso al final de la historia habría que preguntarse si los presupuestos que han resistido hasta entonces pueden considerarse auténticamente justificados. Su pervivencia podría obedecer, no a una verdadera justificación, sino a la imposición fáctica de las cosmovisiones de los pueblos más poderosos. Es cierto que la hermenéutica filosófica pretende favorecer el diálogo y evitar el dogmatismo de quienes, por pensar que no tienen ningún presupuesto, no están dispuestos a someter a crítica las propias convicciones[21]. Pero para ejercer esa crítica no basta con esperar al final de la historia, sino que se requieren «criterios» actuales que nos permitan discernir entre los presupuestos legítimos e ilegítimos. De lo contrario, muchos supuestos valiosos podrían ser eliminados, mientras que otros presupuestos ilegítimos podrían sobrevivir hasta el final de los tiempos. En la historia de la humanidad no tenemos solamente un

19. Cf. *ibid.*, pp. 282 ss.

20. Es la consecuencia que saca W. Pannenberg, siguiendo a W. Dilthey, en sus *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, Göttingen, 1967, pp. 143-144.

21. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2: *Ergänzungen*, Tübingen, ²1993 ed.), pp. 181-182.

diálogo de las civilizaciones en pie de igualdad sino, mucho más frecuentemente, la destrucción, incluso física, de unas por otras. Una filosofía que aspire a orientar a la humanidad contemporánea no puede permitirse el lujo de esperar al final de la historia para sumarse entonces al canto triunfal de los vencedores.

De hecho, la hermenéutica filosófica no se plantea este tipo de dificultades, porque solamente considera los problemas de interpretación que se dan en una línea histórica determinada, que es la de la cultura occidental dominante. Ciertamente, en esta tradición existe una continuidad intelectual que alcanza, a pesar de todas las transformaciones históricas, desde los primeros pensadores griegos hasta el presente. En una tradición tal, es obvio que la permanencia actual de muchos prejuicios helénicos puede ser una condición de posibilidad para entender a los griegos y también para eliminar otros presupuestos de origen helénico que hoy en día ya no resultan productivos. Ahora bien, ésta no es necesariamente la situación de otros grupos humanos, en los que se han experimentado rupturas radicales en la tradición histórica, frecuentemente debidas a la aniquilación de una cultura precedente a manos de una cultura más poderosa. En cualquier caso, en una situación mundial como la presente, en la que necesariamente se encuentran culturas enormemente heterogéneas, no sólo en Asia, en América o en África, sino también en la misma Europa, parece insuficiente apelar al entendimiento que proviene de una sola tradición.

La disposición a revisar todos los presupuestos propios sin esperar al final de la historia parece ser una condición ineludible para el entendimiento racional y pacífico entre tradiciones enormemente diversas entre sí. El ideal de una ausencia de presupuestos, por más que tenga connotaciones ilustradas, y por más que nunca sea perfectamente alcanzable, resulta necesario para enfrentar racional y democráticamente los problemas que tiene planteados la humanidad en su conjunto. Por eso se trata de un ideal que sigue manteniendo plena validez para toda auténtica filosofía. El problema es que tal ideal solamente puede producir frustración si no disponemos ya en la actualidad de algún criterio para distinguir los presupuestos legítimos de los que no lo son. De hecho, habría que preguntarse por qué se nos dice que el único criterio para discernir los presupuestos es el interminable círculo hermenéutico. Obviamente, el criterio para distinguir entre presupuestos legítimos e ilegítimos tiene que ser verdadero. Si toda verdad es, según la hermenéutica filosófica, esencialmente lingüística, es claro que todo criterio de discernimiento entre los presupuestos estará siempre lastrado con los supuestos con

los que carga todo lenguaje. Por ello no habría ningún criterio libre de presupuestos, y la conclusión inexorable es que no podemos salirnos del perenne círculo de recepción e interpretación de las tradiciones en el medio de un lenguaje que nos sumerge indefectiblemente en las mismas.

Ahora bien, pudiera ser que la tesis según la cual *toda* verdad tiene un carácter constitutivamente lingüístico fuera un presupuesto más, carente de suficiente justificación. Ciertamente, la tradición filosófica occidental ha pensado la verdad al hilo del *logos*. Pero pensemos lo que sucedería si hubiera alguna verdad que no fuera constitutivamente lingüística. En este caso, no sólo tendríamos que criticar ese presupuesto, sino que, al hacerlo, estaríamos destruyendo justamente el prejuicio que fundamenta la idea de un interminable círculo hermenéutico. Supongamos que la filosofía encuentra una primera verdad que no tiene un carácter lingüístico y que, precisamente por ello, es accesible a todos con independencia de los presupuestos de cada tradición. Con ello no habríamos acabado de un golpe con todos los presupuestos, tal como soñó la ilustración, pues la conceptuación filosófica de esa verdad primera será inexorablemente una conceptuación lingüística. Pero, al menos, habríamos obtenido con esa verdad un *criterio* no lingüístico con el que contrastar los supuestos presentes en cualquier conceptuación. Como en los lenguajes utilizados siempre habrá presupuestos, la filosofía no podría pretender más que una aproximación asintótica hacia esa verdad primera, que por su mismo carácter extralingüístico nunca sería abarcada exhaustivamente en ningún lenguaje. A lo sumo, el lenguaje puede aspirar a ser idéntico consigo mismo, pero no con una verdad extraña a él. Por ello, la filosofía, como saber primero y radical, tendría que estar siempre abierta a la revisión crítica de los propios presupuestos. Y precisamente de este modo sería capaz de crear un ámbito de discusión independiente de los prejuicios particulares de cada tradición.

Es importante distinguir esta propuesta, todavía hipotética, de otras alternativas a la hermenéutica filosófica que apelan a las condiciones de posibilidad del lenguaje[22]. Estos intentos comparten con la hermenéutica filosófica el presupuesto del carácter esencialmente lingüístico de toda verdad, el cual constituye un dogma prácticamente incuestionable en una buena parte de la filosofía occidental

22. Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt, ⁴1988, pp. 96-127. También J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, ⁵1982, pp. 331-366.

contemporánea. Pero una crítica lingüística del lenguaje difícilmente puede aspirar a romper el círculo hermenéutico de la permanente recepción y crítica de la tradición. Por otra parte, la apelación a condiciones de posibilidad entraña un salto a la zona oscura de los «presupuestos» del lenguaje, donde con un exceso de buena voluntad se quieren encontrar criterios desde los que enjuiciar cualquier comunicación no lograda. Estos criterios, para servir eficazmente a su cometido de discernir los presupuestos, deben tener el carácter de una verdad accesible a todos. Por ello, una verdad primera no sólo debe ser anterior a todo lenguaje, sino que se tiene que imponer con inmediatez a cualquier persona, con independencia de su tradición. Y esto no parece suceder con las presuntas condiciones de posibilidad del lenguaje, las cuales pueden variar con las personas, las culturas y las etapas históricas[23]. En lugar de presuponer la prioridad absoluta del lenguaje y buscar sus condiciones de posibilidad, es preferible buscar una verdad primera que resulte accesible a todos con perfecta independencia de su lenguaje. Una verdad de este tipo, aunque no nos garantice la carencia absoluta de presupuestos en nuestras descripciones de la misma, nos ofrece la posibilidad de una «filosofía primera», siempre abierta y nunca definitiva, pero capaz de progresar constantemente en la conceptuación más libre y radical de su punto de partida.

Esta concepción de las tareas filosóficas no niega en modo alguno la historicidad de la filosofía. La historia de la filosofía, a diferencia de la historia de las ciencias, no consiste en la progresiva obtención de nuevos datos y explicaciones sobre lo que acontece en las distintas regiones del universo. La filosofía avanza precisamente descubriendo y eliminando los presupuestos ilegítimos. Pensar que el inicio de la historia de la filosofía se caracteriza por una ausencia total de presupuestos es ignorar el costoso esfuerzo de los filósofos a lo largo de la historia por suprimir, uno a uno, tantos presupuestos heredados de Grecia y de la tradición judeocristiana, los cuales aún hoy determinan las categorías fundamentales del pensamiento occidental. La historia de la filosofía puede ser interpretada como un penoso esfuerzo de crítica constante de las presuposiciones fundamentales que la filosofía comparte con las ciencias, con las religiones y con las ideologías vigentes[24]. Por eso, toda filosofía *actual* no

23. En el último capítulo discutiremos más detalladamente algunos problemas de las llamadas «éticas del discurso».

24. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 1: *Kritische Ideengeschichte*, Den Haag, 1956.

puede prescindir del pasado filosófico si no quiere caer ingenuamente en la repetición de los supuestos que otros ya han descubierto y eliminado en el pasado. Pero, precisamente por la misma razón, la filosofía actual no puede presuponer acríticamente las afirmaciones de los filósofos del pasado sin antes haberlas sometido a prueba. De hecho, no nos debe sorprender que siempre encontremos presupuestos no justificados en las filosofías precedentes. Esto, en lugar de mostrar la inutilidad de la filosofía, indica más bien que en ella hay un estricto avance histórico en la progresiva supresión de toda suposición ilegítima. Esta avance es esencial para determinar los contenidos propios de la verdad primera. En la medida en que la filosofía prescinde de presupuestos, su verdad primera se libera de todo lo que no le pertenece, adquiriendo así un perfil más determinado y una justificación cada vez más plena. La historia de la filosofía no consiste en un elenco de opiniones arbitrarias, sino que en ella hay un estricto progreso en la búsqueda de una verdad primera absolutamente justificada.

No podemos, en el espacio limitado de estas páginas, revisar la historia de la filosofía en su conjunto para exponer sistemáticamente los avances alcanzados en la eliminación de presupuestos y en la determinación de una verdad primera, accesible a todos con independencia de los prejuicios de cada tradición. Pero esta limitación no nos imposibilita para proseguir nuestra investigación: los resultados de la filosofía en su historia se han de justificar por sí mismos también en la actualidad, con independencia de que hayan sido formulados en el pasado y con independencia también de que el nombre de algún gran pensador esté unido a ellos. Por eso, será suficiente utilizar esos logros de la historia de la filosofía cuando nuestra investigación lo requiera, sin necesidad de presentar exhaustivamente el proceso histórico de su adquisición. Sin embargo, para mostrar cómo la filosofía avanza en la eliminación de presupuestos con la consiguiente delimitación más precisa de su verdad primera, vamos a discutir brevemente dos grandes filosofías contemporáneas: el «idealismo» transcendental de Husserl y el «realismo» transcendental de Zubiri.

4. *El «idealismo» transcendental*

La fenomenología se propone encontrar una verdad primera absolutamente justificada mediante un proceso que Husserl caracteriza en ocasiones como el paso de la actitud natural a la actitud filosófi-

ca[25]. En la actitud natural, nuestros actos de percepción, de imaginación, de volición, de intelección, etc., están volcados sobre objetos percibidos, imaginados, queridos, o inteligidos. El paso a la actitud filosófica se caracterizaría por prescindir de estos objetos y volver nuestra atención sobre los actos mismos[26]. Todas nuestras afirmaciones cotidianas sobre los objetos del mundo real están cargadas de prejuicios que hemos tomado de nuestra cultura, de nuestra religión, de las ciencias contemporáneas, de alguna moda intelectual o de cualquier ideología. En cambio, los actos de percepción, de imaginación, de volición, o de afirmación tienen en cuanto actos el carácter de verdades primeras, independientes de toda otra verdad, inmediatas y perfectamente accesibles para todos sin necesidad de suponer ninguna ciencia, ninguna religión, ninguna cultura ni ideología. Las cosas que percibimos pueden ser en realidad muy distintas a como se presentan en nuestra percepción. En cambio, el acto mismo de percepción tiene una verdad intrínseca, con independencia de toda suposición acerca de la realidad de las cosas más allá del acto mismo.

El planteamiento de Husserl está sin duda muy simplificado en esta exposición, ya que no se consideran los distintos niveles de la llamada «reducción fenomenológica», ni todos los problemas ligados a ella. Pero, justamente en esta simplicidad, el planteamiento resulta irreprochable y se sostiene por sí mismo, prescindiendo de que haya sido formulado por Husserl, por Descartes, por San Agustín o por cualquier otro pensador en la historia de la filosofía. Los actos poseen una verdad originaria e inmediata de la que carecen las cosas reales tal como pueden ser con independencia de los mismos. Se trata de un planteamiento que posee un interés excepcional para nuestro propósito, pues enuncia una verdad primera que, por ser extralingüística, es independiente de los presupuestos de cada tradición. Ahora bien, los verdaderos problemas se presentan a la hora de determinar los contenidos de esos actos que constituyen la verdad primera, frente a todo lo que no pertenece a ellos. Es lo que en el lenguaje filosófico se suele denominar la diferencia entre lo «inmanente» a nuestros actos y lo «transcendente» a ellos[27].

En el año 1907 Husserl señala dos sentidos posibles del término

25. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (desde ahora, *Ideen)*, vol. 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag, 1976, pp. 10 ss.

26. Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., pp. 30-32.

27. Obviamente, esta terminología no tiene aquí connotación teológica alguna.

«inmanente» a diferencia de lo transcendente[28]. En primer lugar, se podría pensar que inmanentes son los actos perceptivos, imaginativos, intelectuales, volitivos, etc. En cambio, lo transcendente sería el ámbito de las cosas reales, independientes de estos actos, las cuales constituyen el término de nuestras percepciones, imaginaciones, intelecciones, voliciones, etc. Se trata, fundamentalmente, de la idea de inmanencia que manejó la filosofía moderna hasta nuestro tiempo. Ahora bien, Husserl señala que, por poco que observemos este concepto de inmanencia, comprobaremos que es insuficiente y que necesitamos una segunda determinación, más precisa, de la misma. Y es que en nuestros actos están también presentes las cosas, en el sentido más amplio de la expresión. No nos referimos a las cosas reales tal como son en sí mismas con independencia de nuestros actos, sino a las cosas tal como «aparecen» en ellos. Nuestros actos no son recipientes vacíos, sino actos constitutivamente dirigidos hacia un término intencional. Toda volición es «volición-de» un «fenómeno» querido, toda percepción es «percepción-de» un «fenómeno» percibido, etc. Por eso, Husserl señala que el ámbito de lo inmanente incluye también los fenómenos presentes en nuestros actos, aunque sólo en la medida en que aparecen en los mismos. De este modo, Husserl abandona decididamente la filosofía moderna, y su idealismo adquiere un sentido radicalmente distinto del que pudo tener cualquier idealismo clásico.

Esta concepción de la inmanencia no sería problemática si no hubiera sido ampliada por Husserl a partir del año 1910, con la introducción de un tercer concepto de lo inmanente[29]. Husserl observa que, a la hora de estudiar cualquier acto perceptivo, tengo que admitir que éste solamente resulta posible en virtud de una cierta retención, la cual me permite percibir el fenómeno, no como un simple caos de datos sensibles siempre variables, sino como una unidad permanente dotada de sentido. Para Husserl, esto significa entonces que nuestros actos perceptivos conllevan ciertas instancias que, aunque no se hallan explícitamente presentes en cada acto, están sin embargo implicadas en los mismos. Y estas instancias interesan especialmente a la fenomenología, precisamente porque ellas son las que nos pueden aclarar la constitución de los fenómenos como unidades con sentido. Por ello Husserl propone una ampliación de la inma-

28. Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie,* cit., pp. 35-36.

29. Cf. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones del semestre de invierno 1910-1911), en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1, Den Haag, 1973, pp. 159-171.

nencia, de manera que ella incluya no sólo lo actualmente dado en nuestros actos, sino también todo lo que se puede dar en ellos y todo lo que está implicado en los mismos[30]. Es lo que Husserl llama «una transcendencia en la inmanencia fenomenológica»[31].

Al considerar como inmanente a nuestros actos todo lo que está implicado en ellos, Husserl abre la puerta a la conversión de la fenomenología en un idealismo transcendental. Es cierto que ya en sus primeros escritos no hay una distinción muy rígida entre los actos mismos y el sujeto que los ejecuta. Sin embargo, todavía en el año 1900, Husserl afirmaba, frente a los neokantianos, que no era capaz de encontrar ningún «yo puro» como centro de todos nuestros actos, de modo que la fenomenología habría de contentarse con el «yo empírico», es decir, con el «yo» tal como aparece en los actos[32]. Es interesante observar que en el año 1910, es decir, en el momento en que Husserl amplía el ámbito de lo inmanente a todo lo implicado en nuestros actos, admite abiertamente la posibilidad de que la fenomenología se encuentre en su propio campo no sólo con un yo empírico, sino también con un «yo puro»[33]. Este «yo puro» podría no estar dado explícitamente en ninguno de nuestros actos, pero podría ser algo implicado siempre en ellos. Tres años más tarde, Husserl ya no tiene ninguna duda al respecto: según él habría un «yo puro» que, más allá de los perpetuos cambios en todo lo que se presenta en nuestros actos, incluyendo el yo empírico, permanece como algo necesario e idéntico que acompaña todo acto[34]. En nuestros actos estaría siempre implícita una subjetividad pura, la cual unificaría todos los datos presentes en nuestros actos, constituyendo el fenómeno según algún tipo de regla interna que rige tal unificación. La subjetividad pura sería una subjetividad «constituyente», porque ella ordenaría la multiplicidad de nuestra experiencia forjando objetos unitarios dotados de sentido[35]. Como Husserl nos dice explícitamente, «las unidades de sentido *presuponen* una conciencia donante de sentido, que es absoluta y que no es a su vez resultado de

30. Sobre este punto puede verse J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987, pp. 62 ss.

31. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., p. 166.

32. Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, 1984, p. 374.

33. Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., vol. 1, p. 155.

34. Cf. E. Husserl, *Ideen*, cit., vol. 1,, p. 123. Husserl cita expresamente a Kant en este pasaje.

35. Sobre el problema de la «constitución» puede verse *ibid.*, pp. 351 ss.

una donación de sentido»[36]. Esta conciencia pura sería precisamente la ya mencionada «transcendencia en la inmanencia»[37].

De este modo, al instalarnos en una actitud filosófica nos estaríamos siempre situando en el ámbito de esa conciencia constituyente que ejecuta y acompaña todos nuestros actos, estando siempre implicada en ellos. En cuanto estudio de la conciencia pura, la fenomenología se conforma como un «idealismo transcendental». Ciertamente, no estamos ante un idealismo en el sentido usual del término, pues Husserl no niega en modo alguno la realidad del mundo exterior[38]. Lo que sucede es que el idealismo transcendental solamente se interesa por el modo en que todas las cosas, incluida la realidad del mundo exterior, pueden llegar a tener sentido como fenómenos para una conciencia constituyente. Justamente por eso, el idealismo fenomenológico es un idealismo transcendental, pues atiende a la génesis del sentido de cualquier fenómeno, incluido el fenómeno de las ciencias contemporáneas, ante la subjetividad pura. Husserl confía en que la filosofía fenomenológica, así entendida, podrá responder a los grandes retos de la humanidad contemporánea, devolviendo las ciencias al «mundo de la vida» del que surgieron y del cual se fueron progresivamente alejando por razón de su objetivismo[39].

Más que la discusión sobre la interpretación husserliana de las ciencias, lo que aquí verdaderamente nos interesa es preguntarnos si la transformación de la fenomenología en un idealismo transcendental es verdaderamente fiel a su proyecto originario. Cuando introducimos en el campo fenomenológico no sólo nuestros actos sino también la subjetividad que los ejecuta, estamos precisamente introduciendo un *presupuesto*. Para Husserl, la subjetividad constituyente está implicada en nuestros actos porque es un presupuesto de los mismos[40]. Se podría argüir que se trata de un presupuesto verdaderamente justificado, porque sin una subjetividad constituyente sería imposible explicar la constitución ante nuestros actos de fenómenos con sentido. Ahora bien, toda justificación de presupuestos ha de hacerse a partir de un ámbito de verdades primeras, que hay que comenzar por determinar. La fenomenología podría haberse con-

36. *Ibid.*, p. 120. El subrayado es nuestro.
37. *Ibid.*, p. 124.
38. Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol. 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag, 1971, p. 152.
39. Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, 1976, pp. 1-17.
40. Cf. E. Husserl, *Ideen*, cit., vol. 1, pp. 119-121.

tentado con el análisis de lo que aparece en nuestros actos, sin necesidad de trasladarse a ningún presupuesto de los mismos, por muy verosímil que resulte su ulterior justificación. Toda especulación de esta índole nos sitúa más allá del ámbito de lo inmediatamente dado. Y con ello se merma la radicalidad fenomenológica, que consistía justamente en admitir solamente lo que se nos da en nuestros actos, tal como se da *y solamente en los límites en los que se nos da*[41]. En la medida en que admitimos como inmanente aquello que está presupuesto en lo dado, corremos el riesgo de sacrificar la tarea propia de la filosofía en beneficio de un prejuicio de la modernidad, tal como la subjetividad[42].

La ampliación de la inmanencia desvirtúa, por tanto, el sentido originario de una «filosofía primera». Si ésta quiere instalarse en verdades absolutas que no estén mediadas por la aceptación de otras verdades, debería limitarse al análisis de lo que se nos da explícitamente de un modo inmediato y actual. Husserl piensa que estas verdades absolutas tienen que ser apodícticas, y posiblemente por ello se traslada desde la facticidad cambiante y caduca de nuestros actos hacia la subjetividad pura, pensando encontrar en ella algo necesario, idéntico e inmutable[43]. Pero al hacer esto abandona el ámbito de las verdades primeras y se hunde en el mundo de los presupuestos, donde instala su proyecto filosófico. De hecho, la idea de «subjetividad» resulta inadecuada para una filosofía radical porque, por más que se insista en que ella acompaña todos nuestros actos, el término mismo sugiere la idea de algo que está más allá de los mismos, pues es el sujeto que los ejecuta. Aunque se subraye que la subjetividad transcendental es «intersubjetiva», no por eso deja de ser un presupuesto transcendente. La verdadera fidelidad al proyecto inicial de la fenomenología hubiera consistido en permanecer aferrados a la facticidad de nuestros actos, sin desertar del devenir, pues justamente en el devenir es donde hemos encontrado las verdades absolutas y primeras.

5. *El «realismo» transcendental*

Muchos discípulos de Husserl no aceptaron su conversión de la fenomenología en un idealismo transcendental, pues siempre encontraron problemática la idea de un yo puro como presupuesto de

41. *Ibid.*, p. 51.
42. Sobre estos problemas puede verse D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, 1970.
43. Cf. E. Husserl, *Ideen*, cit., vol. 1, p. 123.

todos nuestros actos[44]. Vamos a referirnos aquí a uno de esos discípulos para delimitar, también frente a él, los contenidos propios de una filosofía radical que, por ser tal, pueda aspirar a proporcionar una orientación de la praxis humana en el mundo, incluyendo en ella una fundamentación de todos los saberes y de todas las ciencias. Nos referimos al filósofo vasco Xavier Zubiri[45]. A diferencia del idealismo transcendental de Husserl, la filosofía de Zubiri se constituye como un realismo transcendental. Ahora bien, como en el caso del idealismo fenomenológico, también el realismo de Zubiri tiene un sentido muy distinto del habitual en la historia de la filosofía. Por eso, él mismo prefirió hablar de «reísmo» y no de «realismo»[46]. Para entender esto, detengámonos brevemente en algunos caracteres de la filosofía de Zubiri.

Zubiri pretende realizar un análisis de nuestros actos, sin ir más allá de los mismos hacia sus condiciones de posibilidad. Por eso dice explícitamente que su estudio de los actos intelectivos es *kath'enérgeian*, y no *katà dýnamin*. Esto significa, ya de entrada, no aceptar el presupuesto de una subjetividad transcendental como polo unificador que transciende nuestros actos[47]. Aunque Zubiri atiende especialmente a los actos de aprehensión sensible, su análisis se puede extender, con las debidas correcciones, a todos los actos formalmente humanos: éstos se han de analizar en sí mismos, y no desde una «presunta» subjetividad. Esto no significa negar los aspectos personales que puedan aparecer en nuestros actos (lo que a veces se llama impropiamente el «yo empírico»), sino solamente aceptarlos en la medida en que se presentan en los mismos. Con ello Zubiri no hace otra cosa que ser fiel al ideal fenomenológico de atenerse radicalmente a lo dado, evitando incluir en ello ningún presupuesto. La filosofía, como hemos señalado, progresa justamente en esta forma,

44. Particularmente importante es la crítica M. Heidegger a la por el denominada «metafísica de la subjetividad»; cf. su *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen, 1961, pp. 399 ss. Pueden verse también las observaciones de A. Gurwitsch, «A Non-egological Conception of Consciousness», en A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, 1966, pp. 287-300.

45. Sobre la génesis de la filosofía de Zubiri a partir de la fenomenología puede verse D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, 1986.

46. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, [3]1984, p. 173.

47. Aunque Zubiri señala que el deslizamiento de Husserl hacia la subjetividad es un deslizamiento en el mismo acto (cf. *Inteligencia sentiente*, cit., p. 20), probablemente se refiere a su propia interpretación de los actos conscientes. Pero en la crítica a la fenomenología (p. 21) Zubiri alude directamente a la presuposición de una conciencia situada más allá de los actos.

de manera que la auténtica realización del proyecto filosófico de Husserl no consiste en una repetición mecánica de su pensamiento, sino justamente en la búsqueda de una verdad primera frente a todos los presupuestos que nos alejan de ella.

Con esto, Zubiri parece haber sencillamente regresado al segundo concepto de inmanencia: la inmanencia del acto junto con todos los aspectos de la cosa que están presentes o «actualizados» en ese acto. Pero Zubiri observa que en ese acto hay algo que la filosofía occidental ha pasado por alto, y esta observación posiblemente constituye su más importante contribución a la historia del pensamiento. Analicemos detenidamente las cosas que están actualizadas en nuestros actos, solamente en cuanto actualizadas en ellos, y prescindiendo de toda teoría que los transcienda. Las cosas, así consideradas, no constan solamente de un conjunto de propiedades sistemáticamente organizadas. Las cosas, además, se actualizan en nuestros actos como radicalmente «otras», es decir, se actualizan en nuestros actos como independientes de los mismos. Esto es justamente lo que nos permite distinguir entre la cosa actualizada en el acto y el acto mismo en que ella se actualiza. Se trata, ciertamente, de las cosas tal como están «en» nuestros actos. Pero, en ellos, las cosas se presentan como anteriores e independientes de todo acto. Esto es lo que Zubiri expresa diciendo que las cosas se actualizan como siendo «de suyo», y no en función del acto. Incluso los contenidos de nuestros sueños y fantasías, aunque no existan más allá de nuestros actos, se presentan en nuestros actos de ensoñación y de imaginación como radicalmente distintos de ellos. Tan radical es esta alteridad, que las cosas, en nuestros actos, nos remiten a sí mismas, y no al acto respecto al cual son «otras»[48]. Para Zubiri, la filosofía tradicional se habría fijado solamente en las propiedades que las cosas tienen en nuestros actos, pero no en esta alteridad radical con la que toda cosa se actualiza. Ahora bien, esta alteridad radical es, según Zubiri, un carácter esencial de la experiencia humana en el mundo, y sin atender a ella no se podría estudiar correctamente ninguno de los grandes temas de la filosofía.

Hasta aquí, el planteamiento de Zubiri resulta, a mi modo de ver, intachable. Sin embargo, las dificultades aparecen en el momento en que Zubiri utiliza el término «realidad» para referirse a esa alteridad radical con la que las cosas se presentan en nuestros actos. Para en-

48. Cf. J. Bañón, «Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad», en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, pp. 73-105, especialmente p. 98.

tender el uso de este término, hay que subrayar que, para Zubiri, la «realidad» no es en principio otra cosa que esa alteridad radical con la que las cosas se actualizan en el acto de aprehensión. La «realidad» no designa, por tanto, la zona de cosas situadas más allá de nuestros actos, sino la manera en que las cosas se actualizan en los mismos. De ahí que la filosofía de Zubiri no pueda confundirse con ningún realismo clásico. Para Zubiri, la realidad es el modo según el cual las cosas quedan en nuestros actos como radicalmente distintas de los mismos. Por eso, él mismo ha indicado en alguna ocasión que el término más adecuado sería «reidad», y no realidad[49]. Justamente por ello, su filosofía no sería un realismo, sino solamente un «reísmo». La filosofía de Zubiri, así entendida, sería una filosofía «transcendental», justamente porque esa «realidad» con la que las cosas se actualizan en nuestros actos es un carácter que nos abre, desde cada cosa real actualizada en ellos, a todas las demás cosas reales que hay, tanto en nuestros actos como más allá de los mismos, en el mundo. Todas las cosas reales tendrían, además de un conjunto de propiedades en unidad sistemática, el carácter de algo que es «de suyo» con anterioridad e independencia de todo acto. De esta manera, el idealismo transcendental de Husserl podría ser ahora sustituido por un «reísmo» transcendental, cuya ocupación fundamental no sería describir la constitución del sentido de los fenómenos para una subjetividad transcendental, sino más bien analizar la «función transcendental» que desempeñan las cosas reales al constituir diversas formas y modos de realidad[50]. La filosofía primera ya no sería una filosofía de la conciencia, sino una filosofía de la «realidad».

Si ahora revisamos atentamente lo que hemos expuesto hasta aquí, nos encontramos con una especie de anfibología en el término «realidad». Por una parte, la «realidad» designa la alteridad radical con la que las cosas se actualizan en nuestros actos. Pero, por otra parte, la «realidad» parece designar también las cosas tal como son con independencia de ellos. Se trata, obviamente, del sentido usual del término «realidad», tanto en el lenguaje filosófico como en el coloquial[51]. Algún intérprete de Zubiri, observando esta ambigüedad, ha sugerido distinguir entre «reidad» y «realidad». Mientras que la

49. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, cit., pp. 57-58.
50. Cf. *ibid.*, pp. 124-125.
51. «*Realis* y *realitas* no son palabras antiguas: se inventaron como términos filosóficos en el siglo XIII, y el significado que intentaban expresar es perfectamente claro. Es real lo que tiene tales y cuales caracteres, independientemente de que alguien piense que los tiene o no» (C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Massachussets, 1931-1958, vol. 5, § 430).

«reidad» se referiría solamente al modo como las cosas se actualizan en nuestros actos, la «realidad» designaría a las cosas más allá de los mismos[52]. Ahora bien, probablemente esta distinción es justamente la que Zubiri quiso evitar al utilizar indistintamente en término «realidad». Para Zubiri, la realidad no es una zona de cosas, sino un carácter de toda cosa, tanto en la aprehensión más allá de la misma: «no se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma»[53]. La realidad de las cosas en la aprehensión nos invita persistentemente a olvidarnos de nuestros actos y a sumergirnos en la realidad de la cosa con independencia de los mismos. En cambio, la distinción entre «reidad» y «realidad» las convertiría en dos zonas de cosas, destruyendo la intención fundamental de la filosofía de Zubiri.

Ahora bien, la pregunta decisiva es si esa intención se puede mantener sin traicionar el proyecto de una fundamentación radical de todos los saberes en el contexto de una orientación de la vida humana a partir de un ámbito de verdades primeras y radicales. Probablemente, ya el joven Zubiri se acercó a la fenomenología con intenciones metafísicas que, de alguna manera, han seguido presentes en su proyecto filosófico a pesar de las grandes transformaciones que ha experimentado a lo largo de su evolución intelectual. Sea cual sea la interpretación definitiva de su pensamiento, es perfectamente legítimo y necesario señalar que en nuestros actos las cosas presentan una alteridad radical que nos remite a buscar lo que ellas sean más allá de nuestros actos. Esta alteridad radical incluye, por supuesto, todos los momentos que Zubiri detecta en la realidad, como su poderosidad, su fuerza de imposición, etc. Pero no por ello está suficientemente justificado que llamemos «realidad» a esa alteridad radical, señalando que ella es un carácter común a todas las cosas, incluso con independencia de nuestros actos. La filosofía primera exige la distinción entre lo actualizado en nuestros actos y lo que los transciende. Se podría decir que también cuando pensamos en las cosas más allá de la aprehensión estamos realizando actos de pensamiento, y por lo tanto no habría ninguna ambigüedad en el uso del término «realidad», pues siempre nos estaríamos refiriendo al modo como las cosas se presentan en cierto tipo de actos. Pero entonces habría que cuestionar el empleo del término «realidad», incluso para referirnos a lo que transciende nuestros actos. Más bien

52. Cf. J. Bañón, «Reidad y campo en Zubiri»: *Revista Agustiniana,* 34 (1993), pp. 241 ss. También D. Gracia habla de dos conceptos de realidad, aunque no separables entre sí; cf. *Voluntad de verdad,* cit., pp. 114-115.
53. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente,* cit., p. 59.

todo sería «reidad». Dicho en otros términos, no tendríamos propiamente «realidad», sino solamente la alteridad radical con la que las cosas se presentan en todos nuestros actos.

También se podría argumentar que los actos mismos siempre se presentan ante nosotros como «reales»[54], y que por tanto siempre hay una prioridad de la realidad sobre los actos. Frente a esa idea hay que señalar, ante todo, que esa «realidad» de los actos no es otra cosa que el modo como un acto se presenta ante sí mismo o ante otro acto. Se trata, por tanto, de una «alteridad radical», y no propiamente de realidad más allá de los actos. Y esa alteridad radical es un carácter de los actos presentados en el acto en que se presentan. Ahora bien, los actos presentados son primeros para la filosofía por ser actos, y no por el modo como se puedan presentar en un acto ulterior. Por otra parte, si consideramos los actos ulteriores, entonces hay que decir que la alteridad radical es el modo como las cosas, las personas o los actos mismos se presentan en ellos. Por tanto, la alteridad radical es un carácter que aparece en los actos ulteriores, y no más allá de los mismos. Por mucho que la alteridad radical nos remita más allá de nuestros actos, ella es siempre un carácter que tienen las cosas *en los actos mismos*. Hay una anterioridad del acto que se presenta y del acto en el que se presenta sobre el modo de presentarse. El modo de presentarse es siempre un momento de los actos, y solamente en la medida en que aparece en ellos es relevante para la filosofía primera. Los actos son anteriores a esa alteridad radical que Zubiri denomina «realidad».

Ciertamente, en la alteridad con que las cosas se presentan en nuestros actos está implicada la pregunta por su realidad más allá de los mismos. Por ello, se podría decir legítimamente que en la alteridad radical está «implicada» la realidad. Pero, tal como hemos señalado a propósito de Husserl, la filosofía primera tiene que preguntarse solamente por lo que está expresa y actualmente presente en nuestros actos, y no por lo que está implícito en ellos. De lo contrario, estaríamos pasando de nuestros actos a sus presupuestos, con lo que el proyecto de una filosofía como saber primero y radical habría sido nuevamente traicionado. Por muy legítimos que esos presupuestos puedan ser, antes es menester determinar un ámbito de verdades primeras que nos permitan ulteriormente distinguir los presupuestos justificables de los que no lo son. De hecho, el término «realidad» presenta las mismas dificultades que el término «subjeti-

54. Es la crítica de Zubiri al *cogito* cartesiano; cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994, pp. 133-134.

vidad»: ambos entrañan constitutivamente la referencia a lo que transciende nuestros actos, ya sea el sujeto o las cosas reales. La «subjetividad» y la «realidad» se refieren a una transcendencia ilegítimamente introducida en la inmanencia de nuestros actos. Por eso, tanto la «subjetividad» como la «realidad» resultan términos enormemente ambiguos y problemáticos cuando se emplean en un análisis que se quiere limitar metódicamente a la verdad primera de nuestros actos, y de todo lo que en ellos se presenta, pero solamente en la medida en que actualmente se presenta. Justamente por eso es menester mantener una distinción entre la alteridad radical que las cosas tienen en nuestros actos y la realidad de las cosas más allá de los mismos, como también es esencial distinguir entre los aspectos personales que se actualizan en nuestros actos, y un presunto sujeto transcendental independiente de ellos.

Esta distinción presenta una primera ventaja, más superficial, que consiste en evitar la impresión de una embriaguez de realidades. En la terminología de Zubiri, todas las cosas actualizadas en nuestros actos, desde los números hasta los seres de ficción, tienen la misma realidad que las piedras[55]. No sólo que las piedras actualizadas en nuestros actos de aprehensión sensible, sino también la misma realidad que las piedras más allá de nuestros actos. Ciertamente, a lo inmanente pertenece la alteridad radical de las cosas en nuestros actos. Pero la distinción entre esta alteridad radical y la realidad transcendente a los actos cumple una función crítica respecto a toda atribución de realidad a aquello que solamente aparece en nuestros actos. Esta distinción crítica no es óbice para señalar que la alteridad radical es un carácter que presentan las cosas en todos los actos humanos, incluidos aquellos actos de pensamiento en los que pretendemos transcender todo acto.

Ahora bien, la distinción entre la alteridad radical en nuestros actos y la realidad más allá de los mismos tiene otra ventaja más importante. Como hemos visto, ella nos mantiene en nuestros actos, liberándolos de todo presupuesto que los trascienda, por muy implícito que esté en ellos. Reconociendo la alteridad radical en nuestros actos, no estamos obligados a transcenderlos. De esta manera, la filosofía primera no adquiere el carácter de una filosofía de la subjetividad, ni el carácter de una filosofía de la realidad. La filosofía primera es y sigue siendo una filosofía de nuestros actos. Si nos quedamos en nuestros actos evitando todo presupuesto que nos arran-

55 . Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, p. 134.

que de los mismos, la filosofía como saber primero no adoptará la forma de un idealismo transcendental, pero tampoco la de un realismo transcendental. La filosofía primera consistirá más bien en lo que podríamos denominar una «praxeología transcendental». Es lo que hemos de considerar en los próximos capítulos.

6. *Conclusión*

El capítulo primero nos ha mostrado que la pretensión filosófica de obtener una orientación para la praxis humana en el mundo conlleva la búsqueda de una verdad primera que ha de ser paulatinamente liberada de todo presupuesto. Para poder realizar esta tarea, la filosofía ha de encontrar una verdad primera de carácter extralingüístico, respecto a la cual resulte posible una aproximación asintótica en la eliminación progresiva de presupuestos. La discusión con Husserl y Zubiri nos ha indicado que esa verdad puede estar situada en nuestros actos. Sin embargo, el punto de partida de la filosofía ha de justificarse por sí mismo, con independencia de las autoridades del pasado o del presente que se hayan referido a él. Además, hemos descubierto que ese punto de partida está mezclado, en los pensadores mencionados, con distintos presupuestos que nos llevan más allá de la verdad primera. No obstante, también resulta obvio que es posible una progresiva liberación de tales presupuestos, tal como hemos intentado en este capítulo. En el capítulo siguiente es menester proporcionar una justificación exhaustiva de nuestro punto de partida, así como una conceptuación sistemática del mismo que lo libre, en la medida de lo posible, de todos los presupuestos con los que históricamente ha sido lastrado.

2

LOS ACTOS[1]

Este capítulo señala, propiamente, el inicio de nuestras meditaciones. El capítulo anterior no pretendía otra cosa que indicar el sentido general de las mismas. La discusión con Husserl y Zubiri nos ha llevado a formular la hipótesis de que la verdad primera de la filosofía se ha de situar en los actos. Sin embargo, la filosofía, aunque es deudora de la crítica de los presupuestos que han llevado a cabo los filósofos del pasado, no por ello puede justificar su punto de partida en virtud de la autoridad de un gran pensador. Tampoco puede hacerlo exclusivamente por vía de la simple revisión de sus tesis, pues entonces seguiría presa de su autoridad. La filosofía ha de justificar radicalmente su propio punto de partida. Es lo que hemos de considerar a continuación.

1. *El punto de partida*

El punto de partida de la filosofía no se obtiene necesariamente mediante una duda cartesiana sobre la existencia del mundo, tras la cual solamente quedaría un residuo dotado de absoluta certeza. No dudamos ni tenemos por qué dudar de la existencia del universo. Tampoco pretendemos obtener certezas apodícticas, sino solamente determinar un ámbito de verdades que resulte accesible para todas las personas con independencia de los presupuestos propios de sus respectivas tradiciones. Lo que las diferentes religiones y cultu-

1. Una primera versión de este capítulo, aquí muy reelaborada, fue publicada como «El punto de partida de la filosofía: *Realidad*, 46 (1995), pp. 695-720.

ras afirman sobre el universo es enormemente variable. Por eso mismo, también lo son todas sus propuestas sobre la orientación concreta de la praxis humana. Las distintas afirmaciones sobre el mundo y las consiguientes propuestas de orientación no ofrecen un ámbito de verdades accesibles a todos los seres humanos con independencia de sus presupuestos. En cambio, los actos mismos de afirmación, junto con todos los demás actos que integran nuestra praxis, tienen una verdad elemental en cuanto actos, la cual es distinta de la verdad de lo afirmado. Nuestro punto de partida consiste solamente en una distinción entre los múltiples actos en los que las cosas se nos presentan y lo que sean las cosas con independencia de los mismos. Esta distinción no es una duda sobre la existencia del mundo real, sino solamente una instalación de la filosofía en un nivel de verdades primarias que, justamente por serlo, resulta accesible a cualquier persona.

El escéptico podrá sostener que las distintas tradiciones, religiones y lenguajes nunca permitirán un entendimiento entre los pueblos en orden a resolver los problemas que afectan a todos los habitantes del planeta. El cínico se apoyará en la argumentación escéptica para sostener que la única orientación posible de la humanidad en su conjunto será aquella que imponga el grupo más poderoso. En lugar de responder dogmáticamente a los escépticos y a los cínicos, apelando a las verdades de alguna tradición particular, conviene apurar su argumentación hasta el final. Los escépticos y los cínicos pueden cuestionar la verdad de todas las tradiciones, pueden dudar sobre la posibilidad de un acuerdo y puede proclamar la necesidad de seguir a los más poderosos. Pero hay algo que los escépticos y los cínicos no pueden poner en entredicho: sus actos mismos de cuestionar, de dudar y de proclamar la verdad del poderoso. A diferencia de todas las afirmaciones sobre el mundo, sobre las personas y sobre el sentido de la vida, los actos en los que nos referimos al mundo, a las personas o a la orientación de nuestra vida tienen una verdad inmediata que ni el escéptico ni el cínico pueden negar. La negación misma de tales verdades es también un acto cuya verdad en cuanto acto no podemos rechazar sin contradecirnos.

En primer lugar, es importante observar que esta distinción entre los actos y aquello que los transciende no consiste en una «reflexión», en el sentido que esta expresión tuvo para la filosofía moderna. Si por reflexión se entendía la vuelta del sujeto sobre sí mismo, hay que notar que aquí no hemos partido de ningún sujeto y que, por tanto, difícilmente puede haber en el punto de partida de nuestra investigación una vuelta de ese sujeto sobre sí mismo. Partimos

simplemente de todos los actos que ejecutamos en nuestra praxis cotidiana, y no del sujeto que los ejecuta ni de la realidad en la que los ejecuta. Sin embargo, esto no significa que la investigación filosófica se pueda realizar en lo que Husserl denominaría la «actitud natural»[2], pues en ella cargamos ineludiblemente con un cúmulo de presupuestos relativos al mundo, a las cosas y a nosotros mismos. Para proceder como filósofos, tenemos que prescindir de todas las afirmaciones sobre las cosas, sobre los demás y sobre nosotros mismos, para considerarlas simplemente como actos, situados por tanto en el mismo nivel que todos los demás actos que integran nuestra praxis. Por ello, más que de una reflexión, se trata de una «retracción» desde todo lo que presuponemos sobre lo que transciende a nuestros actos hacia los actos mismos en los que formulamos esas presuposiciones. La retracción hacia la verdad primera e inmediata de los actos es, por ello, el primer paso de la filosofía para instalarse en su nivel propio de radicalidad.

En segundo lugar, esta instalación de la filosofía en el nivel de los actos no consiste, propiamente, en una «reducción», si por tal se entienden los diversos modos de «poner entre paréntesis» la realidad del mundo mediante una re(con)ducción[3] del interés filosófico hacia la subjetividad transcendental. Que no nos dirigimos hacia el sujeto es obvio, puesto que la verdad primera no la encontramos en él, sino en los actos. El llamado «sujeto» solamente nos interesará en la medida en que aparezca en esos actos, pero nunca como alguien transcendente a ellos. Por otra parte, no ponemos entre paréntesis la realidad, sino que solamente distinguimos entre nuestras afirmaciones sobre lo que transciende a nuestros actos y la verdad primera de los mismos. Ahora bien, en nuestros actos puede haber una «alteridad radical» que, de pertenecer esencialmente a ellos, no se podría «poner entre paréntesis» sin distorsionar gravemente aquello que se quiere analizar. Del mismo modo, no se puede negar la «ejecutividad» o el «dinamismo» de los actos sin destruir su carácter de actos y, con ello, la verdad primera en la que nos queremos instalar[4]. Además, la retracción al nivel de nuestros actos no es una negación de la realidad independiente de ellos, sino solamente una distinción entre los con-

2. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 1, Den Haag, 1976, pp. 10 ss.

3. Cf. J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987, pp. 53 ss.

4. Cf. J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, [4]1993, pp. 143-149. Puede verse también G. Bueno, «La verdad de la fenomenología», en R. S. Ortiz de Urbina (ed.), *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Gijón, 1984, p. 12.

tenidos de nuestras afirmaciones sobre el mundo y esas afirmaciones mismas como actos. La filosofía comienza instalándose en el nivel de nuestros actos de afirmación, de percepción, de volición, de afección, etc., y distinguiendo la verdad de éstos respecto a la verdad que puedan tener nuestras ideas sobre todo lo que los transciende.

En tercer lugar, la distinción entre nuestros actos y lo que los transciende no nos aboca al solipsismo. Nuestras meditaciones no comienzan apelando a una subjetividad que, por su propia índole, solamente sería accesible para el propio sujeto. De ser así, estaríamos condenados a realizar afirmaciones que, por muy precisas que fueran para nosotros mismos, resultarían arbitrarias para los demás. Para evitar el solipsismo, la filosofía moderna trató de establecer puentes entre la propia subjetividad y la subjetividad de los otros. Pero aquí no hemos partido de ninguna subjetividad, sino solamente de una distinción entre nuestros actos y lo que las cosas sean con independencia de ellos. Es una distinción «positiva», en el sentido de que resulta accesible para cualquiera. Obviamente, el análisis que elaboremos de esos actos ha de resultar también accesible para cualquiera. Por eso requiere un esfuerzo de precisión y de claridad. Sin embargo, todo análisis de nuestros actos está abierto a que otros opinen que los conceptos empelados no son suficientemente adecuados. Por eso mismo, nuestro análisis de los actos no constituye ni puede constituir un monólogo, sino que, como veremos, es inseparable del diálogo filosófico.

En cuarto lugar, nuestro punto de partida no consiste en un «fundamento último», entendido como una proposición verdadera de la que se derivarían todas las demás proposiciones. Toda búsqueda de un fundamento último parece estar abocada al famoso «trilema de Münchhausen», es decir, a la elección entre una de las siguientes posibilidades: la regresión infinita de las fundamentaciones, la aceptación de un círculo lógico, o la interrupción arbitraria del procedimiento fundamentador en un determinado punto[5]. El trilema de Münchhausen es inatacable si se refiere a la pretensión de encontrar un primer axioma proposicional en el que se pudiera fundamentar lógicamente todo el edificio del conocimiento. Todas las proposiciones que se busquen como candidatas a constituir ese primer axioma se descubrirán como remitidas a otras proposiciones. Además, en filosofía ninguna proposición puede pretender estar a salvo de la crítica. Ahora bien, nuestro punto de partida no está constituido por una proposición a salvo de toda crítica, sino por la verdad pri-

5. Cf. H. Albert, *Tratado de la razón crítica*, Buenos Aires, 1973, p. 27.

mera de nuestros actos. Toda proposición lingüística sobre esos actos es susceptible de revisión y no puede pretender constituirse en un fundamento último del conocimiento. Nuestro punto de partida no es un axioma destinado a fundamentar todos los saberes, sino solamente la verdad primera de nuestros actos en su distinción respecto a toda otra verdad ulterior. La filosofía primera no consiste en una fundamentación última y axiomática de los saberes.

En quinto lugar, la verdad primera de nuestros actos no equivale a ningún *ego sum*, esto es, a ninguna afirmación de la existencia de un sujeto. Primero, porque, como hemos repetido morosamente, no partimos de ningún sujeto, sino solamente de nuestros actos, de modo que el *ego* solamente incumbe a la filosofía primera en la medida en que pueda actualizarse en ellos. Segundo, porque en este momento la afirmación de existencia nos interesa solamente por ser un acto de afirmación entre otros actos, y no por el contenido afirmado, aunque este contenido sea la existencia de un sujeto o de una realidad. Por eso mismo, cuando nos instalamos en el nivel de los actos no estamos presuponiendo la existencia de un sujeto, la cual implicaría también de alguna manera la presuposición de la existencia del mundo. Si esto fuera así, tendría toda la razón Husserl cuando exige una definitiva «reducción transcendental» que aniquile los presupuestos implícitos en la idea de un «yo soy»[6]. En otro sentido, tendría también razón Heidegger cuando exige una previa aclaración ontológica del sentido del «ser» que se atribuye al «yo»[7]. Pero en nuestro punto de partida no tenemos ningún presupuesto relativo a la existencia, ni del sujeto ni del mundo, porque hemos prescindido del contenido de las afirmaciones sobre todo lo que transciende nuestros actos, sobre lo que «ex-siste» fuera de ellos, para quedarnos solamente con lo que hallamos en los actos mismos. De esta manera, obtenemos de un solo golpe un nivel filosófico libre de todo presupuesto relativo a la existencia, tanto del sujeto como de las cosas reales. En este sentido, nuestra retracción es más radical que toda reducción transcendental.

Ahora bien, ¿qué sucede con la existencia de los actos mismos? Exactamente igual que con la afirmación de existencia de cualquier otra cosa: nos interesa solamente la afirmación de existencia como acto, y no la existencia como contenido de la afirmación. Estamos en un nivel, el de los actos, anterior y distinto de toda discusión relativa a la existencia. Se dirá que estos actos se nos imponen como

6. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Den Haag, 1959, pp. 152 ss.
7. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, [16]1986, pp. 114-117.

algo «real». Pero aquí hay que recordar lo que ya nos apareció a propósito de Zubiri: esta «imposición como real» no es otra cosa que la alteridad radical con la que un acto se presenta, ya sea ante sí mismo, ya sea ante otro acto. Esta alteridad radical no es la existencia del acto presentado, sino el modo como el acto se presenta ante cualquier otro acto. La alteridad radical es un carácter de los actos mismos que se presentan en el acto en que se presentan. Por eso mismo, la verdad primera de la filosofía no es el modo como las cosas o los actos se presentan en otros actos, sino los actos mismos en los que acontece tal presentación. Mucho menos lo es la existencia afirmada de los actos, de las cosas reales o de los sujetos. La filosofía primera prescinde de estos problemas, por importantes que sean, para quedarse solamente con los actos mismos en los que la existencia se afirma, se niega, o se discute.

Todo lo anterior explica en qué consiste la verdadera *epojé* filosófica. En ella no se suspenden nuestros juicios; toda nuestra praxis cotidiana sigue en ejercicio, y con ella también todos nuestros juicios. Pero la filosofía primera considera estos juicios, no en cuanto proposiciones dotadas de un contenido y de una estructura lógica, sino en cuanto que actos de juzgar. Al hacer esto, la filosofía no pretende «reducir» en modo algunos estos actos, sino solamente someterlos a análisis. En esto consiste su verdadera *epojé*: en una instalación en el ámbito radical de nuestros actos. Con ello, la filosofía gana para sí un ámbito de verdades primeras radicalmente justificadas sobre las que puede desplegar su tarea. Los actos constituyen el tema primero de la filosofía, su punto de partida radical.

Ahora bien, para esclarecer este punto de partida tenemos que decir, en primer lugar, en qué consiste exactamente eso que hemos denominado «acto».

En segundo lugar, tenemos que aclarar en qué sentido sostenemos que los actos poseen «verdad primera».

En tercer lugar, hay que mostrar cómo esa verdad primera está justificada de un modo radical.

Y, en cuarto lugar, hay que señalar de qué forma la filosofía pretende elaborar un análisis de esas verdades primeras. Todo ello nos ocupará el resto de este capítulo.

2. *Los actos sin presupuestos*

Cuando nos situamos en el nivel de los actos, prescindimos de toda explicación de los mismos desde instancias que los transcienden, y

nos quedamos solamente con los actos y con todo lo que en ellos se «actualiza». Los actos tienen entonces un significado «neutral», del que hay que excluir cualquier idea de una activación por algo o por alguien, y también todas las construcciones metafísicas que la historia del pensamiento ha elaborado en torno a ellos[8]. ¿Qué es entonces lo que nos queda? Un modo de precisar el uso que haremos del vocablo «actos» consiste en excluir de los mismos todos los presupuestos con los que han sido tradicionalmente cargados. De este modo, obtendremos una «de-finición» de los actos que no será otra cosa que una «delimitación» de los mismos frente a todo aquello que no les pertenece, por más que en ocasiones haya sido proyectado sobre ellos. En la medida en que los actos sean liberados de sus presupuestos, la verdad primera mostrará más claramente su radicalidad.

a) El presupuesto sustancialista

Una confusión fácil en el análisis de nuestros actos consiste en pensar que en ellos están de alguna manera incluidos todos aquellos momentos que los posibilitan. Así, por ejemplo, nuestros actos se podrían considerar, al modo aristotélico, como realización y plenitud de unas potencias[9]. Obviamente, el estudio de estas potencias nos remite a la sustancia que las posee. De este modo, el análisis de nuestros actos se convertiría en la teoría sobre las potencias que los posibilitan en las sustancias que los ejecutan. Ahora bien, la dificultad de esta perspectiva consiste en que introduce un presupuesto no justificado según el cual los actos, las potencias y las sustancias se encuentran por igual en la verdad primera. Pensemos, por ejemplo, en un acto perceptivo. Ciertamente, quien percibe ha de tener la capacidad, facultad o potencia (poco importa el nombre) de percibir. Pero las potencias que se ejecutan en la percepción no tienen la inmediatez que tiene la percepción misma. La determinación de cuáles son las potencias que se ponen en juego en cada acto perceptivo depende ya de las distintas teorías metafísicas sobre la sustancia o sustancias que presuntamente integran la realidad humana. En cambio, los actos mismos tienen una verdad anterior a cualquier teoría antropológica que pretenda explicarlos, por muy legítima y verdadera que esa teoría pueda ser.

8. Esto ya lo señala E. Husserl, a propósito del término «acto» (*Akt*), en sus *Logische Untersuchungen*, vol. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntis*, Den Haag, 1984, p. 393.
9. Cf. Aristóteles, *Física*, I, 1-3.

Esto que decimos de las teorías metafísicas lo podemos decir también de las teorías científicas sobre la realidad humana. Nos podemos preguntar por la biografía del infante, por sus traumas y experiencias tempranas en cuanto que determinan sus actos de hoy. Del mismo modo, podemos preguntarnos por la evolución de las especies en cuanto que ella determina no sólo nuestra estructura anatómica, sino también la estructura misma de nuestros actos perceptivos o intelectivos[10]. También podemos preguntarnos por los primeros segundos del universo, en cuanto que en ellos se configura la materia de un modo tal que hace posible la aparición de una especie que realiza actos como los nuestros. Todo esto es muy legítimo e interesante. Pero nos sitúa de lleno en el ámbito de las teorías científicas que van más allá de nuestros actos. Ciertamente, nuestros actos sólo se pueden explicar si profundizamos en las estructuras que los posibilitan. Pero esta profundización solamente se puede hacer de la mano de la ciencia, y ello nos sitúa en un ámbito distinto del filosófico. La filosofía primera no pretende *explicar* nuestros actos en función de estructuras que están más allá de los mismos, sino solamente *analizar* los actos mismos, sin transcenderlos. La explicación de los actos acudiendo a su base biológica, anatómica, evolutiva, etc., es tarea de la ciencia. El análisis de los actos le compete a la filosofía.

La filosofía tiene que comenzar reconociendo la diferencia entre un acto y sus presupuestos biológicos, fisiológicos o evolutivos. Todos estos presupuestos pueden llegar a ser justificados desde una perspectiva científica. Pero no se encuentran en los actos mismos, sino más allá de ellos. El prestigio de las ciencias no puede ahorrarle a la filosofía su tarea propia. Es cierto que una filosofía de la realidad humana tiene que incluir todos los datos que sobre la misma nos proporcionan las ciencias. Pero no se puede confundir la filosofía primera con la antropología filosófica. La antropología filosófica es una teoría que, de la mano de las ciencias, pretende legítimamente transcender nuestros actos, hacia aquellos fundamentos que los explican, para alcanzar así un concepto integral de la realidad humana y su lugar en el universo[11]. En cambio, la filosofía primera pretende solamente analizar nuestros actos, distinguiéndolos de todo lo que los transciende. El presupuesto sustancialista consiste en pen-

10. Cf. K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten*, München, 1978, pp. 82-109.

11. Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, [7]1966. Una toma de posición de la fenomenología de E. Husserl frente a la filosofía de M. Scheler puede verse en las *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, [2]1987, p. 150.

sar que las potencias, las capacidades, las neuronas, la evolución de las especies, la estructura instintual humana o cualquier otra instancia explicativa tiene el mismo tipo de verdad que la verdad primera que poseen nuestros actos. De este modo, se introducen en el análisis de los actos elementos explicativos tomados de las ciencias. Pero esto equivale a una renuncia a la filosofía como saber primero, destinado justamente a fundamentar críticamente todos los demás saberes[12].

b) El presupuesto subjetivista

Se podría pensar que esta crítica del sustancialismo nos devuelve al idealismo de Husserl, instalándonos necesariamente en el modo como las cosas se dan para una subjetividad pura, libre de todo presupuesto metafísico. Sin embargo, ya en el capítulo anterior hemos distinguido enérgicamente entre los actos y la subjetividad. De hecho, en la historia de la filosofía no faltan críticas al presupuesto de una subjetividad inmediatamente dada en nuestros actos. Ya Hume señaló que del torrente de nuestros actos de impresión no se puede obtener la idea de un «yo» siempre idéntico a sí mismo, situado por detrás de los mismos; y Nietzsche por su parte denunció el sujeto cartesiano como un presupuesto no justificado[13]. Obviamente, la apelación de Kant a la subjetividad como condición de posibilidad de todo acto no hace sino trasladarnos a un nivel distinto de los actos mismos[14]. Aunque la subjetividad fuera una condición de posibilidad de los actos, ella solamente le interesaría a la filosofía primera si se presentara en los actos mismos, pues solamente así estaría situada en el ámbito de la verdad primera, y no en el ámbito de sus fundamentos. No hay que confundir la explicación de un acto desde sus condiciones de posibilidad, con el acto mismo y lo que en él está inmediatamente actualizado.

Al ponernos en una actitud filosófica tenemos que prescindir de pronunciarnos sobre la realidad última de las cosas que se pre-

12. En este sentido, la filosofía primera no sólo no es una «metafísica», sino que es lo más distinto de ella. Como es sabido, Aristóteles mismo entendió lo que posteriormente se ha llamado su «metafísica» como una filosofía primera (cf. *Metafísica*, VI, 1, 1026a). Ahora bien, en la medida en que esa investigación versa sobre las sustancias, el término «metafísica» parece mucho más adecuado.

13. Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford, 1967, pp. 251 ss.; F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, (ed. por G. Colli y M. Montinari), Berlin, ^{2}1988, vol. 11, pp. 637-638.

14. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131-132.

sentan en nuestros actos para quedarnos solamente con ellos y lo que en ellos se presenta. Por eso, cuando percibimos una cosa, no tenemos que pasar de las propiedades actualizadas en nuestra percepción a elaborar una metafísica sobre una presunta sustancia que las sustenta. Tampoco hemos de trasladarnos desde los actos perceptivos a las estructuras de la realidad humana que percibe. Del mismo modo y por las mismas razones, no podemos pasar de los actos al sujeto de los mismos. Se podría argumentar que no es necesario abandonar nuestros actos para analizar al sujeto *en cuanto que se presenta en ellos*, y solamente en la medida en que lo hace. Ahora bien, ya señalamos en el capítulo primero que el término «sujeto» contiene una alusión constitutiva a alguien que ejecuta los actos y que, por tanto, los transciende. Como la sustancia, el sujeto se refiere a un soporte de actos o de propiedades. De hecho, la sustancia y el sujeto contienen un presupuesto común, porque ambos se refieren a algo que está (*stantia*) puesto (*jectum*) por debajo de (*sub*) aquello que aparece inmediatamente en nuestros actos[15]. Por eso, las sustancias y los sujetos no son términos adecuados en filosofía primera.

Aquí se podría argüir que todos nuestros actos son conscientes, y que por tanto ya estamos admitiendo la conciencia y, por ende, la subjetividad. Es el argumento utilizado por Husserl contra Hume[16], y que ahora podría ser también utilizado contra nuestra propia investigación. Ahora bien, incluso ese argumento admite que la conciencia solamente interesa a la filosofía primera en tanto que se presenta en nuestros actos. Y en nuestros actos la conciencia nunca se nos presenta como algo que nos sitúe automáticamente en un sujeto independiente y anterior a ellos. Si así fuera, ya habríamos abandonado el análisis de su presentación en nuestros actos para investigar cuál es el fundamento de lo presentado. De hecho, por «actos conscientes» se han de entender solamente aquellos actos que se actualizan ante sí mismos. Así, por ejemplo, puede haber actos de percepción en los cuales la percepción misma esté «co-percibida» junto con la cosa que estamos percibiendo. En este caso, no sólo percibimos una cosa, sino que nos «damos cuenta» de nuestro acto perceptivo. Pero el que nos encontremos con algunos actos conscientes no nos legitima para hablar de «la» conciencia como una realidad transcen-

15. Sobre la «superación de la metafísica de la subjetividad» puede verse D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, 1970, pp. 118-187.
16. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. 1, p. 163.

dente a nuestros actos. En nuestros actos lo único que tenemos es el carácter consciente que pueden presentar algunos de ellos. La existencia de «la» conciencia como subjetividad transcendente a nuestros actos es una cuestión que no nos incumbe en este momento.

También se podría alegar que los actos tienen un carácter personal, más radical que la conciencia, que hace de ellos «mis» actos. Sin embargo, a la filosofía primera le interesa el carácter personal y el carácter consciente en la medida en que están presentes en los actos mismos. Por eso hay que distinguir cuidadosamente entre el carácter personal que pueden tener los actos, y una persona o un sujeto transcendentes a ellos. En el capítulo siguiente tendremos ocasión de analizar en qué consiste ese carácter personal que aparece en los actos mismos. Claro está, no se trata de negar que existan personas con independencia de nuestros actos. Se trata solamente de distinguir entre lo que aparece en los actos mismos, perteneciendo entonces al ámbito de la verdad primera, y lo que los transciende. Ahora bien, mientras que en los actos mismos se puede hablar de momentos personales, de nuevo hay que señalar que el término «sujeto» parece especialmente inapropiado para la filosofía primera. Por su significado usual y por su etimología, entraña una referencia a lo que está más allá de los actos, hacia lo que los soporta o ejecuta. No se pueden confundir los momentos personales que pueden aparecer en nuestros actos con un sujeto de los mismos. Personalidad no es lo mismo que subjetividad.

c) El presupuesto intelectualista

Cuando san Agustín enuncia su conocida respuesta al escepticismo académico, no solamente alude la imposibilidad de engañarme sobre el acto mismo de engañarme, sino también a otros actos de carácter afectivo, como el acto de amar. Estos actos estarían igualmente situados en el nivel de la verdad primera: cuando amo algo, no puedo dudar de que ese amor es verdadero y cierto[17]. También Descartes y Husserl reconocen que el amar, el odiar, el imaginar, el querer, y el sentir, entran en los contenidos de la verdad primera, que entienden como un *cogito*[18]. *En latín, el verbo cogitare* puede incluir la intención y el deseo. Pero la expresión suele tener un sentido más intelectivo que afectivo o volitivo. Ciertamente, cuan-

17. Cf. Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XI, 26.

18. Cf. R. Descartes, *Méditations touchant la première philosophie*, en *Oeuvres et lettres*, Paris, 1952, p. 278; E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. 2, p. 82.

do Descartes y sus contemporáneos hablan de «pensamiento» y de «ideas», estas expresiones tienen en su obra un sentido muy amplio, que no se puede limitar a las operaciones puramente intelectuales. Sin embargo, con frecuencia se ha identificado el *cogito* con las operaciones intelectuales, mientras que otros actos más afectivos y volitivos se han tendido a interpretar como ajenos a lo más propio del espíritu humano. El presupuesto intelectualista consistiría en privilegiar los actos intelectivos sobre los demás, pensando que solamente los primeros estarían en el nivel de la verdad primera.

Podría argumentarse que otros actos distintos del dudar no tienen la inmediatez que el pensamiento tiene para sí mismo: puedo dudar de todo menos del dudar mismo. A esto hay que responder, en primer lugar, que en ningún lugar está dicho que el dudar sea solamente un acto intelectivo. El acto de dudar puede incluir momentos afectivos y volitivos como son la vacilación, la indecisión o la inseguridad. El que el dudar sea un acto puramente intelectivo es un presupuesto no suficientemente justificado. En segundo lugar, quienes subrayan la primacía de los actos intelectivos ya han transitado subrepticiamente del acto de dudar a los actos intelectivos en general. Tan ilegítimo sería transitar de los actos de duda a los actos afectivos como pasar de la duda al pensar en general. Ahora bien, de hecho nuestro punto de partida no incluye ningún tránsito. Y es que, en tercer lugar, en nuestra investigación no hemos partido del acto de dudar, sino de la diferencia entre los actos en los que las cosas se presentan y las cosas tal como puedan ser independientemente de su presentación. De hecho, tanta presentación de una cosa hay en las percepciones como en las voliciones, afecciones o intelecciones. La verdad primera no incluye solamente los actos intelectuales, sino también todo otro tipo de actos, como son los afectivos, los volitivos, etc. Por ello, para evitar *a radice* todos los presupuestos intelectualistas, parece preferible hablar de «actos», y no simplemente de un *cogito*.

d) El presupuesto empirista

En la historia de la filosofía nos encontramos también con el presupuesto opuesto al intelectualismo. Así como los racionalistas tendieron a centrarse en los actos de pensamiento, el empirismo puso su énfasis sobre actos tales como las percepciones o las impresiones. Al hacer esto, los empiristas supusieron que los actos intelectuales derivan en su totalidad de unas impresiones anteriores a ellos. Es la tesis, que encontramos en Hume, según la cual toda ideación y toda

ficción tiene su origen en la impresión[19]. Esta tesis, que se remonta a Aristóteles, puede ser todo lo verdadera que se quiera. Pero la justificación de su verdad requiere un estudio los mecanismos de formación de las ideas. Y este estudio desborda el análisis de lo que hay en nuestros actos para situarse en el plano de las explicaciones sobre el origen de los mismos. La filosofía primera puede, como veremos, detectar funcionalidades entre los actos que constituyen la verdad primera. Pero estas funcionalidades no proporcionan ningún argumento para, ulteriormente, excluir a ciertos actos del ámbito de la verdad primera en el que los habíamos encontrado.

La filosofía primera prescinde de las explicaciones sobre el origen de nuestros actos para limitarse al análisis de los mismos. A las impresiones, percepciones, intelecciones, voliciones, afecciones, etc., las hemos denominado «actos». Unos pueden tener más vivacidad que otros, pero esto no es ningún motivo para excluir a unos o a otros de la verdad primera. Todos comparten el mismo carácter de actos en los que las cosas se nos presentan[20]. Aquí simplemente distinguimos entre la presentación de las cosas en nuestros actos y lo que ellas sean con independencia de los mismos. Los actos, tal como los entendemos aquí, no son otra cosa que presentaciones o «actualizaciones» de las cosas. Pero el término «cosa» se ha de entender en el sentido más amplio posible, justamente porque prescindimos de lo que las cosas sean más allá de nuestros actos y, con ello, de cualquier clasificación *a priori* de las mismas. No se pueden privilegiar ciertas actualizaciones sobre otras. Tanta actualización tenemos en un acto de impresión, como en un acto de imaginación o de pensamiento. Tanta actualización hay en el acto de pensar en la raíz cuadrada de nueve, como en el acto de imaginar un unicornio azul o en el acto de ver el azul del cielo. En todos los casos tenemos actualizaciones de «cosas», ya sean estas números, ficciones o colores. La explicación de los orígenes de cada uno de estos actos es una cuestión ulterior, que no se puede presuponer en el ámbito de la filosofía primera.

Al empirismo se le ha acusado de tratar a los actos como cosas naturales[21]. Aquí, obviamente, no podemos presuponer todavía ninguna metafísica de la realidad natural, como tampoco ninguna metafísica de la subjetividad pura. Tenemos solamente nuestros actos.

19. Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Osford, 1967, pp. 1-25.

20. Sobre el «pensar» como acto puede verse J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, cit., pp. 78-81.

21. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. 1, pp. 87 ss.

Y ellos, propiamente, no con cosas, sino actualizaciones de cosas. Tanto una intelección, como una percepción, una volición, o una afirmación consisten en actualizaciones de cosas percibidas, queridas o afirmadas. En cuanto actualizaciones, los actos tienen un carácter constitutivamente dinámico. Los actos no son cosas inertes, sino un devenir de actualización. Lo que no estaba actualizado se actualiza, y lo actualizado deja de estarlo. La actualización es un devenir, y no una cosa. Claro está, en la filosofía primera hay que limitarse a constatar este carácter dinámico de las actualizaciones, sin pretender una explicación de las mismas a partir de los mecanismos que las originan. No podemos en este momento decir que la causa del devenir está en el dinamismo de la vida personal, o en el carácter dinámico del cosmos. Antes de toda metafísica del devenir, y antes de toda teoría científica sobre los mecanismos por los cuales las cosas se actualizan en nuestros actos, hay que comenzar simplemente constatando el carácter dinámico de los actos en cuanto actualizaciones. Los actos no son cosas, sino actualizaciones constitutivamente dinámicas de cosas.

Toda actualización tiene, en cuanto tal, un carácter que podemos denominar «temporáneo». Esta temporaneidad consiste en la «dilación» de las actualizaciones mismas. La dilación no es aquí una estructura metafísica de la realidad. Tampoco es una *durée*, entendida como fluencia de la vida subjetiva de la conciencia[22]. Es algo más primario y radical, porque concierne a los actos mismos. Los actos mismos son «actuales», pues tienen un «ahora». El «ahora» en el que sucede cada acto le confiere un carácter «actual». En la «actualidad» de este «ahora» participan, obviamente, las cosas actualizadas en la medida en que están presentes en nuestros actos. No se trata, claro está, de la actualidad de unas potencias, sino de la actualidad del acto mismo en su «ahora». Este «ahora» de la actualización está abierto a un «antes» y a un «después». Pues bien, la dilación es esta apertura del «ahora» de cada acto a un «antes» y a un «después». Es una dimensión interna a los actos mismos. Incluso un imaginario acto instantáneo, cuya medición cronológica fuera nula, estaría también abierto a un «antes» y a un «después». Los actos están dilatados de un modo temporáneo, anterior a toda medida cronológica de los mismos. Esta dilación de los actos es la estructura fundamental de la temporaneidad. Sobre ella, como veremos, se monta toda ulterior temporalidad.

22. Cf. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1963, pp. 47-206.

e) El presupuesto idealista

Hemos partido de una distinción metódica entre los actos en los que se actualizan las cosas y las cosas mismas con independencia de su actualización en nuestros actos. El idealismo convierte esta distinción metódica en una distinción metafísica, afirmando la existencia de dos formas completamente distintas de realidad. Por un lado, se piensa en «la» conciencia como un continente que puede llegar a abarcar el mundo entero en cuanto conocido por ella. Por otro lado, además de este mundo inteligido se admite en ocasiones la existencia de otro mundo real, radicalmente distinto del primero, y que nunca podría llegar a ser contenido por la conciencia. Entre la realidad y la subjetividad mediaría un abismo infranqueable[23]. Otras veces, se prescinde del mundo real para quedarse solamente con los contenidos de la conciencia. Es claro que este presupuesto idealista incluye el presupuesto subjetivista. La subjetividad es considerada, no sólo como un punto de partida inexorable para el filosofar, sino también como un ámbito radicalmente ajeno a la realidad del mundo exterior. No sólo se pone el punto de partida en la subjetividad, con lo cual ya abandonamos nuestros actos, sino que, además, se escinde el mundo entre la realidad externa de las cosas sensibles y el reino de la subjetividad. Sin embargo, toda distinción entre zonas de realidad o de irrealidad constituye una construcción metafísica que no se puede presuponer en el inicio del filosofar.

Esto mismo ha de decirse de la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí mismas, las cuales caerían radicalmente fuera de toda posible experiencia sensible. Ciertamente, en el punto de partida de la filosofía tenemos que distinguir entre nuestros actos y lo transcendente a ellos. Pero no podemos afirmar que lo que transciende nuestros actos sea incognoscible[24]. Sin duda, a la filosofía primera le incumben las cosas actualizadas en nuestros actos de sensación. Pero le incumben también las cosas actualizadas en nuestros actos de pensamiento o de ficción, aunque no sean término de ninguna sensación. Como vimos, en el punto de partida de la filosofía no está justificada la tesis sobre la prioridad de los actos sensibles. Por otra parte, a la filosofía primera no le compete determinar cuál es la relación entre el entendimiento como facultad (*Verstand*) y los llamados fenómenos sensibles, pues, al hacer esto, la filosofía primera estaría formulando teorías sobre la estructura de nuestras fa-

23. Como afirma E. Husserl en *Ideen*, cit., vol.1, pp. 117.
24. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 309 ss.

cultades, y por tanto desbordando el análisis de lo actualizado en nuestros actos. El llamado «método transcendental» kantiano, en cuanto investigación de las condiciones de posibilidad de nuestros actos, es de hecho una vía para transcenderlos en busca de aquello que los posibilita. Precisamente por eso, ese método no puede ser el propio de la filosofía primera. La filosofía primera no tiene que decidir cuál es la estructura metafísica del mundo, ni tampoco averiguar qué cosas son cognoscibles y de qué manera. Todo esto pertenece a la metafísica, incluida la metafísica del conocimiento. Y es que, en definitiva, la crítica kantiana a la metafísica clásica pende a su vez de una construcción metafísica sobre la estructura del conocimiento y su relación con las cosas.

La filosofía primera, a diferencia de todo idealismo, parte solamente de la verdad primera de nuestros actos. Y es importante observar que nuestros actos no constituyen un continente o una zona de cosas subjetivas. Los actos no son cosas ni zonas de cosas, sino actualizaciones de cosas. De ahí la radical apertura de nuestros actos. Esta apertura ha de ser analizada detenidamente, prescindiendo de las cosas reales que transcienden nuestros actos, y quedándonos solamente con su actualización. Pues bien: toda cosa actualizada está presente en nuestros actos, y por ello es tema de la filosofía primera. Pero está presente en nuestros actos como algo radicalmente distinto de ellos, tan distinto que nos conmina a olvidarnos del acto y a sumergirnos en la cosa. Sin duda, una teoría científica de los colores nos puede decir que éstos no existen más que en nuestra percepción. Y ello no obsta para que el color blanco de este papel se actualice en nuestra percepción como algo radicalmente distinto de la misma. Un color es algo radicalmente distinto del acto de percepción, como un ser ficticio es algo radicalmente distinto del acto de ficción, o un número es algo radicalmente distinto a un acto de cálculo matemático. Las cosas que se actualizan en los actos, se actualizan como radicalmente distintas de los mismos.

Para captar esto es importante prescindir de todas las teorías que nos aclaran que los colores no existen, que seres de ficción no existen, o que los números no existen. Tenemos que quedarnos solamente con nuestros actos de impresión, imaginación, cálculo, etc. Pues bien, todo lo que en ellos se actualiza, lo hace con la pretensión de ser distinto de ellos. No obstante, los colores, los seres de ficción, los números, son en principio algo actualizado en nuestros actos, y no algo transcendente a los mismos. Lo que transciende los actos y constituye el término de una teoría es, por ejemplo, el chorro de fotones que provoca la percepción de un determinado color. O los procesos

neuronales que intervienen en la percepción, la imaginación o el cálculo. Pero los colores, los seres de ficción y los números están actualizados en nuestros actos. Sin embargo, no hay nada más distinto que un acto y un color, un ser de ficción o un número. Las cosas no se actualizan como *contenidos* de nuestros actos, sino como algo radicalmente otro respecto a ellos. Actualizarse, por tanto, significa presentarse como «algo otro». La expresión americana «algotro», reduplicando la alteridad ya presente en la etimología de «algo» (*aliquod*), alude correctamente a este carácter de la actualización. En una terminología más técnica, podemos decir, como ya hicimos, que los actos están caracterizados por una alteridad radical. Es una alteridad paradójica, porque sin ir más allá de las actualizaciones nos encontramos que éstas consisten justamente en la presentación de algo radicalmente otro respecto a la actualización misma.

No hay que confundir esta constatación con una teoría realista sobre la estructura de nuestro conocimiento o con una teoría materialista sobre la estructura del mundo real. El realismo pertenece al ámbito de las explicaciones de nuestro conocimiento, y por ello tiene que situarse más allá de nuestros actos cognoscitivos, para buscar su fundamento. El materialismo es una teoría sobre los constitutivos últimos del mundo real, y por ello transciende ampliamente nuestros actos. La filosofía primera no es idealista ni realista ni materialista, porque el idealismo, el realismo y el materialismo responden a problemas distintos de aquellos que se plantea la filosofía primera. La filosofía primera no se interesa por la metafísica de la realidad o del conocimiento, sino solamente por el análisis de nuestros actos. Eso sí, este análisis nos muestra que nuestros actos no son mónadas sin ventanas sino que, por el contrario, consisten en actualizaciones constitutivamente abiertas hacia algo otro, por más que eso otro se presente en nuestros actos, y por más que prescindamos de lo que sea con independencia de su presentación. Los actos tienen, *sit venia verbo*, «ventanas». Y además, a diferencia de las mónadas de Leibniz, ellos no consisten en sustancias, sino en simples actualizaciones de algo otro[25].

f) El presupuesto activista

Cuando hablamos de «actos» hay que excluir toda lectura «activista» de los mismos. El término «acto» se utiliza aquí en un sentido neu-

25. Cf. G. W. Leibniz, *Monadología* (ed. trilingüe de J. Velarde y G. Bueno), Oviedo, 1981, §§ 1-7, pp. 72-77.

tral respecto a toda metafísica activista o pasivista. No estamos tratando de la activación de nuestros actos por un sujeto o por las cosas. Aquí hemos prescindido de toda explicación de nuestros actos en términos de sujetos que toman iniciativas sobre el mundo, o en términos de cosas situadas más allá de nuestros actos y que se imponen a ellos. En la filosofía moderna se tendió a pensar que la llamada «sensibilidad» era pasiva, mientras que al entendimiento le correspondía la actividad espontánea. Frente a estas concepciones, Marx subrayó enérgicamente que el sentir humano era constitutivamente activo[26]. Esto llevó en ocasiones a ciertas idealizaciones activistas y voluntaristas de la praxis. Ahora bien, tanto el activismo como el pasivismo pertenecen a las explicaciones de nuestros actos, ya sea a partir del sujeto o de las cosas que los causan desde más allá de los actos mismos. Las llamadas «filosofías de la praxis», en la medida en que han sido activistas, han subrayado el papel del sujeto como causa y origen de nuestros actos[27]. Por eso se las puede considerar legítimamente como filosofías que se mueven todavía en el horizonte moderno de la subjetividad[28]. Sin embargo, nuestra perspectiva no es ni activista ni pasivista, porque no estamos explicando el origen de los actos, sino simplemente analizándolos en su inmediatez primera.

Esta exclusión del activismo y del pasivismo como explicaciones de nuestros actos no obsta para que, al atender en los capítulos siguientes a las distintas configuraciones de esos actos, podamos reconocer en ellos mayor o menor protagonismo a las cosas *tal como se actualizan en nuestros actos* o a los momentos personales *tal como aparecen en el análisis de nuestros actos*. Entonces ya no estaremos ante ningún activismo o pasivismo, sino simplemente ante el análisis de distintos modos de organizarse los actos humanos. Como veremos, estas distintas configuraciones delatan en ocasiones un mayor protagonismo personal, un mayor protagonismo de las cosas actua-

26. Cf. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, I, en *Frühe Schriften*, Darmstadt, 1971, vol. 1, p. 651.

27. A. Gramsci pensó que la revolución rusa era una «Revolución contra *El Capital*», porque en ella se ponía de manifiesto, frente a todo determinismo económico, la relevancia histórica de las iniciativas políticas: cf. su *Antología* (ed. por M. Sacristán), México, [3]1977, pp. 34-37. En esta dirección elaboró su «filosofía de la praxis»; también *Quaderni del carcere* (ed. por V. Gerratana), Torino, [2]1977, vol. 2, pp. 1375-1509.

28. Es algo que ha señalado J. Habermas en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985, pp. 95-103. Una pregunta muy distinta es si la sustitución por Habermas de la subjetividad cartesiana por la intersubjetividad lingüística es una verdadera superación de la modernidad filosófica.

lizadas en los actos, o también un mayor protagonismo de las estructuras sociales. Todo ello puede permitirnos hablar de configuraciones más activas o más pasivas de nuestros actos. Sin embargo, nada de esto nos aboca a una metafísica activista, porque ésta se movería en un plano distinto, que es el de la explicaciones sobre el origen de nuestros actos. Desde el punto de vista de las explicaciones, podría haber actos causados por las cosas reales, con independencia de toda iniciativa personal. Puede ser el caso, por ejemplo, de determinadas impresiones sensoriales. Ello no obsta para que la filosofía primera, con independencia de estas explicaciones, las considere como actos. El término «acto» es neutral respecto a toda explicación relativa al origen del mismo[29].

g) El presupuesto pragmatista

De la consideración de nuestros actos pretendemos excluir también todo presupuesto de tipo «pragmatista». No se trata de negar la verdad de las tesis propias de la filosofía pragmatista. Lo que sucede es que muchas de estas tesis son de carácter explicativo, y por tanto su verdad o su falsedad no conciernen a la filosofía primera. Ciertamente, el término «pragmatismo» cubre un amplio espectro de posiciones filosóficas, que no podemos examinar detenidamente en este momento. Ahora nos basta con distinguir entre nuestros actos y todos los posibles presupuestos explicativos que nos trasladan más allá de los mismos. Pensemos, por ejemplo, en la tesis que nos dice que el origen del pensamiento está en las necesidades prácticas de la especie. Esto puede ser verdadero desde el punto de vista de la teoría de la evolución, pero desborda el análisis de nuestros actos. Del mismo modo, cuando se nos dice que la función del pensamiento es producir hábitos de acción[30], estamos evaluando la función del pensamiento en la vida humana, con lo que de nuevo nos situamos en una perspectiva explicativa. Cuando el pragmatista nos dice que el significado de una proposición se reduce a las experiencias prácticas que esa proposición predice, está presuponiendo teorías sobre el origen y la función del pensamiento en la vida humana. Tales teorías pueden ser verdaderas, pero desbordan el campo de la filosofía primera.

29. En el artículo sobre «El punto de partida de la filosofía» (*op. cit.*) proponía sustituir el *cogito* cartesiano por un *ago*. Sin embargo, el término admite una lectura activista y subjetivista, que habría que excluir de nuestros actos.

30. Cf. C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Massachussets, 1931-1958, vol. 5, § 400.

Obviamente, la filosofía primera puede analizar la función que los actos de pensamiento desempeñan respecto a otros actos humanos. Así se pueden estudiar los actos intelectivos en relación con los actos que integran una acción. En los capítulos siguientes analizaremos distintos tipos de actos intelectivos y sus relaciones con la acción humana. Esto es perfectamente legítimo, pues no desborda los límites del análisis de los actos. La pregunta filosófica por el significado y por la verdad se ha de comenzar planteando dentro de estos límites. La filosofía primera no puede presuponer lo que la teoría de la evolución, la psicología, la antropología filosófica o cualquier otra disciplina científica o metafísica nos dice sobre las funciones del pensamiento. No obstante, la filosofía primera puede hablar sobre el significado y la verdad, pero lo tiene que hacer dentro de los límites del análisis de nuestros actos. Ello no obsta para que los problemas del significado y de la verdad se puedan plantear desde otros puntos de vista. Sin embargo, la filosofía primera se los tiene que plantear desde su propia perspectiva, porque solamente así podrá preguntarse por el significado y por la verdad de las demás disciplinas que tiene que fundamentar. Por tanto, en este momento de nuestra investigación no podemos presuponer las tesis fundamentales del pragmatismo. Solamente podremos aceptarlas en la medida en que se justifiquen desde el análisis de nuestros actos.

Otro presupuesto que podríamos denominar «practicista» tendría que ser excluido en este momento. Según él, los actos que integran la acción humana merecerían algún tipo de privilegio metafísico, epistemológico o ético sobre los actos intelectuales. Es la llamada primacía de la práctica sobre la teoría. Ahora bien, de hecho la tesis de una prioridad de la acción sobre la teoría es frecuentemente parte de una teoría previamente aceptada. De este modo, se comienzan presuponiendo explicaciones científicas o metafísicas sobre el origen del pensamiento en función de las acciones humanas, y de ahí se concluye la necesaria subordinación del primero a las segundas. Sin embargo, la filosofía primera no está autorizada a presuponer este tipo de explicaciones. Desde nuestro punto de vista, tan actos son aquellos que integran una acción como los actos más puramente intelectuales. No se puede olvidar que la intelección misma es un acto, y que por tanto, contra lo que parece pensar Blondel, ella está en el punto de partida de la filosofía con los mismos derechos que pudiera tener la acción[31]. Lo que justifica nuestro punto de partida

31. Cf. M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Barcelona, 1967, pp. 30 ss.

en los actos es su primeridad respecto a lo que los transciende, y no la presunta mayor vivacidad de unos actos frente a otros. Tan primeros son los actos intelectuales como aquellos otros que integran una acción. Frente al empirismo y al practicismo, no podemos presuponer jerarquías entre los actos que expliquen el origen de unos a partir de otros. Las únicas jerarquías que podemos establecer son las funcionalidades que aparezcan en los actos mismos. Estas funcionalidades no podemos presuponerlas, sino que simplemente habrán de ser investigadas a lo largo de los siguientes capítulos.

En definitiva, los actos, liberados de todos los presupuestos que usualmente se proyectan sobre ellos, consisten en actualizaciones de algo que se presenta como radicalmente otro. Esta presentación no es el resultado de una deducción o un razonamiento, sino que consiste en una actualización inmediata. Lo que les confiere a las percepciones, intelecciones, afecciones, imaginaciones o voliciones su carácter de actos es que en todas ellas se actualizan las cosas en alteridad radical. Esta actualización tiene matices propios en cada uno de los actos. No es lo mismo una actualización afectiva que una actualización volitiva o que una actualización intelectiva. En estas actualizaciones, las cosas se presentan como radicalmente independientes de su actualización, remitiéndonos a la cosa misma e invitándonos al olvido de nuestros actos. Los actos no constituyen una «prisión celular», como sucedía con el sujeto moderno, sino que ellos están constitutivamente abiertos a las cosas. Los actos así entendidos constituyen la verdad primera de la filosofía. Ahora bien, ¿en qué consiste esa verdad primera que atribuimos a los actos?

3. *Los actos como verdad primera*

Ante todo es menester advertir que la verdad primera no es la evidencia con la que una conclusión se obtiene de unas premisas, pues eso supondría que disponemos ya de tales premisas, las cuales serían entonces nuestro verdadero punto de partida. Cuando se dice «cogito ergo sum» («yo pienso, luego yo existo») se está cometiendo un error formal. El *ergo* («luego») introduce una conclusión lógica, y ésta solamente sería posible si presupusiéramos una premisa mayor que afirmara que «todo ser que piensa, existe». El *cogito* («yo pienso») sería entonces la premisa menor, que permitiría obtener como conclusión evidente el *sum* («yo existo»). El mismo Descartes parece haber caído en la cuenta de estas dificultades. Mientras que

en el *Discours de la méthode* utiliza una fórmula aparentemente deductiva («yo pienso, luego yo existo»), en las *Méditations sur la philosophie première* recurre a una formulación mucho más unitaria («yo soy, yo existo»)[32]. Y es que en el punto de partida de la filosofía no disponemos de ninguna razón para aceptar una premisa mayor que afirme que «todo ser que piensa, existe». Esta premisa presupone una teoría metafísica sobre las cosas que pueden existir con independencia de nuestros actos. Pero aquí no hemos partido de ninguna premisa mayor ni de ningún axioma metafísico, sino solamente de la presentación de las cosas en nuestros actos. La verdad primera no es el resultado de un razonamiento, sino una verdad radical y absolutamente *primera*.

Podría pensarse entonces que la verdad primera, si no es la evidencia de un razonamiento concluyente, es al menos la evidencia con que los actos se imponen a nuestra inteligencia. Husserl entiende que la evidencia es un «cumplimiento» (*Erfüllung*), de modo que tendríamos una evidencia cuando un determinado «contenido de sentido» (*Sinngehalt*) se cumple en una determinada cosa inteligida[33]. Con esto hemos superado la dualidad entre las premisas y la conclusión. Pero seguimos estando ante una dualidad entre la cosa inteligida y el «contenido de sentido» que se realiza o se cumple en esa cosa. La evidencia es entonces relativa a los «contenidos de sentido» desde los cuales entendemos una cosa concreta. Ahora bien, estos «contenidos de sentido» son enormemente variables según las lenguas y culturas. En lugar de la verdad primera de nuestros actos tenemos entonces la ulterior evidencia con que estos actos son conceptuados en un contexto cultural determinado. Por mucho que nuestro análisis de los actos obtenga resultados evidentes, esta evidencia será siempre relativa al sistema de conceptos que hemos empleado. Por eso hay que distinguir entre la verdad primera de los actos y la evidencia que puede tener su conceptuación ulterior.

De hecho, la dualidad caracteriza no sólo a la evidencia, sino también a los conceptos tradicionales de verdad. No se trata solamente del dualismo que obviamente aparece en la verdad entendida como *adaequatio* entre la inteligencia y la cosa. También la concepción heideggeriana de la verdad como «desvelación» presupone una dualidad entre lo que se desvela y el existente para el que algo se desvela[34]. Y la existencia, como hemos dicho, no es tema de la filo-

32. Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, en *Oeuvres et lettres*, cit., p. 148 y *Méditations touchant la première philosophie*, cit., p. 277.

33. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. 2, p. 33.

34. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 212-230.

sofía primera. Incluso cuando Zubiri habla de la «verdad real» como ratificación de la cosa en el acto de intelección, tenemos también la dualidad entre la cosa actualizada y el acto de actualización[35]. Ciertamente, es una dualidad que se da en nuestros actos, y consiste precisamente en la alteridad a la que nos hemos referido con anterioridad. Sin embargo, aquí no nos estamos refiriendo a la verdad que tiene la cosa actualizada en el acto de actualización, sino a la verdad simple de ese acto. La impresión es un acto, con independencia de que este acto se actualice en otra impresión ulterior. Las cosas actualizadas en nuestros actos tendrán sin duda su modo propio de verdad. Pero aquí nos interesa una verdad más radical, que no es la verdad de la cosa actualizada, sino la verdad del acto de actualización. El *factum* del acto «hecho» es el *verum* primario, anterior a toda dualidad entre la cosa actualizada y el acto de actualización. Más radical que la verdad de lo actualizado en un acto es la «verdad simple» del acto mismo. La verdad primera es una verdad simple en la que no hay dualidad. El *factum* de los actos es la verdad primera que constituye nuestro punto de partida.

La verdad primera como verdad simple difiere entonces de los conceptos de verdad que incluyen una dualidad, aunque sea mínima, entre la cosa y la inteligencia. Aunque se apele al concepto semítico de verdad (*'æmæt*) como seguridad y confianza, también ahí nos encontramos con una cierta dualidad entre aquello en que se confía y aquél que confía. Pero aquí hablamos de una verdad simple que es más radical que toda verdad en el sentido clásico porque no contiene ninguna dualidad. Es la verdad simple de nuestros actos. Esta verdad constituye la raíz de toda actualidad de la cosa en la inteligencia, de toda desvelación y de toda evidencia, justamente porque esos conceptos de verdad presuponen ya el acto mismo de intelección. Toda la firmeza y la solidez que puedan tener las verdades duales procede de la verdad simple de nuestros actos, pues ellos son el componente básico de toda otra verdad. Por eso podemos aducir aquí la idea de verdad que aparece en la lengua náhuatl. En ella, el concepto de verdad (*nelli*) parece estar emparentado con *nelhuayotl*, que significa justamente raíz, principio, fundamento o base[36]. La etimología nos sirve solamente para ilustrar que la verdad simple de nuestros actos es el principio y la raíz de toda actualiza-

35. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, ³1984, pp. 299 ss.

36. Cf. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1966, p. 140.

ción, de toda desvelación y de toda evidencia. Si hay verdades duales, es porque nuestros actos poseen una verdad primera y radical. La verdad primera no es la actualidad de nuestros actos ante una inteligencia, sino el *factum* radical de los actos mismos.

La verdad primera, así entendida, no es la verdad de unas proposiciones lingüísticas, sino la verdad simple de los actos. Obviamente, entre los actos hay también actos lingüísticos, pero éstos entran en la verdad primera por lo que tienen de actos (por ejemplo, de fonación), y no por ser lingüísticos. Más adelante tendremos que estudiar el lenguaje tal como aparece en nuestros actos. De momento nos basta con consignar que la verdad simple de los actos es una verdad extralingüística. Esto significa que tenemos un asidero fuera del lenguaje que nos libra del permanente círculo hermenéutico. Ello no obsta para que todo discurso sobre esa verdad primera tenga que hacerse en un lenguaje. Sin embargo, ya no se trata del lenguaje del presente hablando sobre el lenguaje del pasado, sino del lenguaje hablando sobre una verdad primera que no es lingüística. Por eso, nuestro lenguaje tiene un criterio fuera de sí mismo para ser sometido a un proceso siempre abierto de eliminación de presupuestos. Aunque este proceso no se pueda dar nunca por concluido, ello no significa que no sea un proceso productivo que nos permite progresar en la reflexión filosófica. En lugar de contentarnos con una pura dependencia de la tradición, tenemos una verdad primera que nos sirve para poner esa tradición a prueba. Ahora bien, pudiera pensarse que si la verdad primera está sometida a un proceso permanente de revisión, nunca podrá pretender la apodicticidad que la filosofía primera ha reclamado para sí. Es lo que hemos de ver a continuación.

4. *La justificación radical de la verdad primera*

Hemos visto en el apartado anterior que la *prima veritas* que constituye el punto de partida de la filosofía no es ni una evidencia, ni una adecuación, desvelación o actualización. La verdad primera de los actos es un *factum*, todo lo actualizado, desvelado y evidente que se quiera. Los actos constituyen un hecho radical sobre el cual se funda toda verdad y toda evidencia ulterior. La conceptuación de estos actos podrá mejorar, pero no su carácter mismo de hechos. Por ello hemos de comenzar diciendo que la justificación radical de la verdad primera está en su carácter de hecho, en su facticidad.

Es importante señalar que cuando hablamos de «hecho», no nos estamos refiriendo, como Blondel, a los actos tal como están actua-

lizados en nuestro pensamiento, habiendo perdido ya todo su carácter original de actos[37]. A las cosas actualizadas en nuestros actos, sean de pensamiento o de otro tipo, las podemos denominar «hechos actuales». Sin embargo, aquí nos referimos a los actos mismos como hechos, anteriores a su posible actualización en otros actos ulteriores. Para diferenciarlos de los «hechos actuales», podemos hablar simplemente de nuestros actos como «hechos primordiales». Es importante observar que, aunque un acto se actualice en otro ulterior, si bien el primer acto pierde su carácter de hecho primordial, el segundo acto, aunque sea un acto de pensamiento, es entonces el hecho primordial. Como hemos visto, no se pueden contraponer los actos que integran la acción a los actos de pensamiento. Tanto unos como otros son actos. Aunque nunca podamos apresar en el pensamiento la primordialidad de los actos pasados, nunca dejamos de movernos en el ámbito de la facticidad primordial.

La actualización de unos actos en actos ulteriores nos aleja de la primordialidad que tuvieron los actos ahora actualizados, pero no de la primordialidad de los actos en los que los segundos se actualizan. Claro está, aquí no pretendemos una objetivación del sujeto para sí mismo, justamente porque hemos abandonado toda perspectiva subjetiva: tales empresas acaban conduciendo a la aceptación de un sujeto transcendental como «presupuesto» de toda reflexión del yo sobre sí mismo. Pero nosotros no queremos movernos en el ámbito de los presupuestos, sino en el de la verdad primera. Para alcanzar la verdad primera no tenemos que retirarnos de los actos mismos, sino precisamente permanecer en ellos. Si el hecho actual ha perdido su carácter primordial, no sucede lo mismo con el acto ulterior donde ese hecho se actualiza. Y nada impide que en actos ulteriores reconozcamos la primordialidad que tiene todo acto, ya sea pasado, presente o futuro. La verdad primera tiene, por tanto, la facticidad de los actos primordiales, y no la de los hechos actuales que en ellos se actualizan. Con esto no pretendemos una naturalización de la conciencia, tal como parece haber intentado Ortega[38]. Los actos constituyen un ámbito en el que hemos prescindido de toda teoría sobre la naturaleza y de toda teoría sobre subjetividad consciente. Sin embargo, prescindir de lo que transciende nuestros actos

37. Cf. M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Barcelona, 1967, pp. 20 ss.

38. Sobre este punto en la discusión entre Husserl y Ortega puede verse la magnífica exposición de P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1984, pp. 290-295.

no es prescindir de su facticidad primordial. Ella constituye el dominio propio de la filosofía primera.

Husserl subraya que de los hechos no se sigue ninguna verdad apodíctica, pues todo hecho podría ser de otra manera. Los hechos tienen, para Husserl, un carácter contingente, mientras que lo apodíctico es justamente lo necesario, es decir, lo que no puede ser de otra manera. Una filosofía primera solamente se podría fundar sobre lo necesario, pues solamente las verdades apodícticas están absolutamente justificadas y, por tanto, a salvo de todo cuestionamiento escéptico[39]. Ahora bien, la verdad primera y simple de nuestros actos no tiene un carácter apodíctico sino fáctico. Sin embargo, en ningún lugar está dicho que una justificación absoluta tenga que consistir en la obtención de verdades apodícticas que, como las de la lógica y las matemáticas, parecen no poder ser de otro modo. Incluso habría que preguntarse si la subjetividad pura de Husserl tiene verdaderamente un carácter apodíctico. Si la subjetividad es un presupuesto que no está actualizado en nuestros actos y, además, no tiene un carácter lógico ni matemático, parece muy arriesgado pretender su apodicticidad[40]. En cualquier caso, ¿por qué la verdad primera tiene que ser obligatoriamente una verdad apodíctica?

La identificación de la justificación absoluta de la verdad primera con su carácter apodíctico puede obedecer a dos presupuestos metafísicos que rebasan el ámbito de la filosofía primera. En primer lugar, la exigencia de una verdad apodíctica puede provenir de la búsqueda de un refugio seguro a salvo de toda negatividad. La filosofía clásica identificó el devenir con la presencia de un momento de negatividad y, en definitiva, de maldad[41]. Ahora bien, el que los actos puedan no haber tenido lugar no significa que estén afectados por la negatividad. Esto es una afirmación metafísica que desborda el punto de partida de la filosofía. En este punto de partida tenemos solamente los actos, y sobre ellos no tenemos por qué proyectar la estructura de nuestro lenguaje. En discurso sobre ciertos actos pueden aparecer, sin duda, negaciones. Pero en el acto mismo no hay negación. Solamente de un modo metafórico se puede decir que los actos son negativos. Es legítimo afirmar, por ejemplo, que un acto es bueno o malo en virtud de ciertos momentos suyos. Pero la nega-

39. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., vol. 2, pp. 35 y 50.

40. Heidegger, con el tema del «ser para la muerte» ha indicado justamente que también el «sujeto» está entregado a una facticidad radical (cf. *Sein und Zeit*, cit., pp. 235 ss). Sin embargo, el análisis de esa facticidad rebasa el ámbito de la filosofía primera para internarse en la antropología filosófica.

41. Cf. Plotino, *Enéada* I, 8.

ción de que el acto sea bueno pertenece ya a la descripción del mismo. La negatividad es un carácter de nuestro lenguaje, y no de las cosas. En segundo lugar, la búsqueda de una verdad apodíctica puede reflejar, en algunos casos, un residuo de la idea judeocristiana de creación, cuando fue expresada con categorías griegas. Desde el punto de vista de una metafísica de la creación, las cosas creadas son, pero podrían no ser. Sin embargo, en el punto de partida de la filosofía no es posible asumir la concepción medieval del ser como ser creado y, por tanto, como contingente. Tampoco se puede asumir la idea de creación que pueda tener una determinada religión. Por eso no tiene mucho sentido en este momento la búsqueda de un refugio a salvo de lo contingente. Pero tampoco se puede decir en este momento que nuestros actos sean contingentes en el sentido de una contingencia creacional. La facticidad primordial de nuestros actos no se puede identificar con la presunta contingencia del ser creado, pues ello significaría asumir presupuestos metafísicos que transcienden nuestros actos.

Se podría pensar que los actos son contingentes en otro sentido, independiente de la metafísica de la creación. Y es que todos nuestros actos pudieran no haber tenido lugar. Se trata de una contingencia más legítima desde el punto de vista del análisis filosófico de nuestros actos, porque no supone todavía los contenidos de la revelación cristiana. En este sentido se podría decir que los actos no constituyen evidencias apodícticas, sino hechos contingentes. Sin embargo, en el primer análisis de nuestros actos no tenemos todavía la consideración de otros actos posibles. Esto requiere un análisis más detenido de las posibilidades de nuestra actividad. De momento tenemos solamente el *factum* de los actos. En sentido estricto, los actos no son algo apodíctico ni contingente. El acto tiene una facticidad primordial, independientemente de la pregunta si hubiera podido ser de otra manera. La facticidad primordial se aplica a lo que no es apodícticamente necesario, pero cuya contingencia aún no ha sido determinada. Es un puro acto, y nada más. El estudio de su contingencia respecto a otros posibles actos constituye una cuestión ulterior. En el comienzo de la filosofía tenemos un acto «fáctico», y no una evidencia apodíctica. La filosofía primera no puede huir de la facticidad del devenir para conducirnos al reino de lo apodíctico. Por el contrario, la filosofía primera nos sitúa en el corazón mismo de la facticidad: en los actos.

La justificación radical de la verdad primera no está, por tanto, en su apodicticidad. La verdad primera de nuestros actos se justifica más bien por su carácter *absoluto*. Esta absolutidad no tiene nada

que ver con ninguna metafísica del espíritu absoluto. Como ya dijimos, los actos son «ab-solutos» en el sentido de que ellos están «sueltos-de» cualquier justificación a partir de sus presupuestos. La eliminación radical de los presupuestos nos deja ante una verdad absoluta, justamente porque es una verdad libre de toda otra fundamentación que vaya más allá de nuestros actos. Los actos no se justifican en virtud de algún razonamiento o en virtud de los presupuestos en los que nuestros actos se puedan fundamentar. Todo esto transciende nuestros actos, mientras que los actos mismos en su verdad primera no se fundan en ninguna otra verdad. La verdad primera de los actos es una verdad «ab-soluta». En cambio, toda justificación, toda verdad como adecuación, como desvelación, como actualización, toda evidencia como conclusión o como cumplimiento, incluye indefectiblemente el *factum* de nuestros actos. La justificación absoluta radica, por tanto, en el carácter primordial, absoluto e ineludible de los actos. Pero lo absoluto no es incompatible con la facticidad. La verdad absoluta de nuestros actos es una verdad fáctica, pues justamente en su facticidad reside su absolutidad.

Estas verdades fácticas no son verdades universales en el sentido usual del término. La verdad primera de nuestros actos no posee la universalidad propia del concepto. De hecho, habría que preguntarse si las verdades propias de nuestros conceptos son tan universales como en ocasiones parece presuponerse. De hecho, muchos conceptos tienen un origen histórico y están limitados a un ámbito lingüístico. Incluso en los formalismos lógico-matemáticos aparecen limitaciones importantes que restringen su universalidad[42]. Sea como fuere, es obvio que la verdad primera de nuestros actos, por su carácter anterior a toda predicación, no tiene la universalidad que puedan poseer la verdades del lenguaje o de la lógica. Sin embargo, la verdad primera no es una verdad que dependa del capricho de algún sujeto empírico. No estamos situados en la perspectiva del sujeto, sino en la actitud filosófica de distinguir entre la verdad primera de nuestros actos y todo lo que está más allá de ellos. Por eso podemos afirmar que la verdad primera es ineludible, pues nadie que se sitúa en una actitud filosófica pueda sustraerse a ella. En este sentido, la verdad primera tiene una universalidad que, para diferenciarla de la presunta universalidad del concepto, podemos llamar transcendentalidad. La facticidad de la verdad primera no es enemiga de la transcendentalidad.

Es importante indicar que no se trata de la transcendentalidad en el sentido clásico de una coincidencia de todos los entes en una

42. Cf. J. Ladriere, *Las limitaciones internas de los formalismos*, Madrid, 1969.

determinada propiedad que les compete en cuanto entes. Tampoco se trata de la transcendentalidad como carácter de la subjetividad para la que se constituye todo objeto. El término «transcendental» designa aquí el carácter de una verdad que, sin ser apodíctica, es «absoluta», porque está «suelta-de» toda fundamentación en otra verdad ulterior. En cuanto verdad absoluta constituye el punto de partida para considerar toda otra verdad referente a las cosas o a las personas. Por tratarse de un punto de partida ineludible para todo el que se sitúa en una actitud filosófica, la verdad primera es una verdad transcendental. La transcendentalidad de los actos consiste en que ellos son el ámbito donde la filosofía ha de iniciar indefectiblemente el descubrimiento de toda otra verdad, ya pertenezca ésta al ámbito de lo que tradicionalmente se llama «sujeto» como al ámbito del «objeto». La filosofía primera que medita sobre su punto de partida es una «filosofía transcendental», pues pretende situar todas las verdades que nos proporcionen los demás saberes en la perspectiva de la verdad primera con la que inicia su análisis[43]. De esta manera aspira a poder llevar adelante, mediante un método riguroso, la fundamentación de todo saber y la liberación progresiva de todos los presupuestos no justificados.

5. *El método analítico de esta investigación*

Los actos, tal como los hemos considerado hasta aquí, parecen constituir un torrente caótico de actualizaciones diversas, en el que no puede encontrarse ningún orden ni coherencia. Hemos renunciado ciertamente a todo refugio que nos ponga a salvo del devenir constante de nuestros actos. No tenemos por ello ninguna subjetividad ni ninguna realidad que nos aparte de este continuo fluir de actualizaciones. Nos encontramos, como Heráclito, ante una corriente en la que no nos podemos sumergir dos veces[44]. Pero entonces, se nos dirá, difícilmente podemos aspirar a encontrar aquí una orientación de la praxis humana en el mundo, o una fundamentación de todos los saberes y de todas las ciencias. Más bien parecemos estar abocados a un escepticismo semejante al de Hume, pues en filosofía primera no podríamos pretender otra cosa que contemplar el permanente flujo caótico de nuestros actos[45].

43. Es un sentido de la transcendentalidad que aparece en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, 1976, pp. 100-101, si bien cargado de connotaciones subjetivistas.
44. Es el fragmento conservado en Platón, *Cratilo* 402a.
45. Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., vol. 1, pp. 180 ss.

Antes de responder a esta objeción, es importante subrayar lo correcto de la misma. Estamos ante una enorme pluralidad de actos. Cada cosa tiene su modo propio de actualización: no es igual la actualización de una piedra que la actualización de una persona. Además, hay una pluralidad de tipos de actos, como son las voliciones, las afirmaciones, las percepciones, etc. Es importante mantener enérgicamente esta multiplicidad de los actos, sin pretender reducirlos todos a un solo tipo o categoría. En este sentido, nuestra corriente de actos es más variada que la de Hume, para quien todo se deriva de las impresiones. Por otra parte, es también adecuada la imagen del torrente heracliteo, pues los actos se encuentran en un perfecto devenir. Cada acto, como vimos, es un «ahora» irrepetible en el que no nos podemos sumergir dos veces. La verdad primera de los actos no constituye un reino de esencias eternas y apodícticas. La filosofía primera tiene que aceptar este torrente sin pretender refugiarse en alguna entidad metafísica que nos salve de la facticidad del devenir[46].

Una vez que hemos aceptado y subrayado tanto la multiplicidad como el devenir fáctico de nuestros actos, tenemos que decir que todo ello no nos condena a ahogarnos en un caos ante el cual no cabe otra respuesta que el escepticismo. Consideremos detenidamente la posición escéptica. Cuando el escéptico nos dice que no podemos ir más allá de la pluralidad de los «ahoras», está implícitamente reconociendo la posibilidad de un discurso sobre los actos que fueron un «ahora», pero que ya no lo son. De hecho, todo análisis de nuestros actos, incluido el que hemos realizado en las páginas anteriores, implica que podemos «transcender» el fugaz «ahora» de cada acto para detenernos en una consideración pausada de sus características. Ahora bien, si esto es así, ¿no estamos reconocimiento una «transcendencia» a nuestros actos, perdiéndonos por las mismas sendas por las que se desviaron Husserl y Zubiri? ¿No estaremos desertando del devenir y refugiándonos más allá de los actos, en una idea intemporal de los mismos?

Husserl se encontró justamente con el problema del constate fluir de nuestros actos, y ello le obligó a ampliar el campo de la inmanencia para incluir en ella los actos que recién han ocurrido y que, de alguna manera, perduran[47]. Se trata de una ampliación de la

46. Incluso si a esta entidad metafísica se la denomina «vida», no por eso dejamos de huir del devenir de nuestros actos para refugiarnos en algo que los transciende. Nietzsche y Ortega, a pesar de todos sus cantos a la facticidad del devenir, parecen deslizarse en ocasiones en esta dirección.

47. Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., vol. 1, pp. 160 ss.

inmanencia que, como hemos visto en el capítulo primero, le terminará inclinando hacia el idealismo transcendental. Ahora bien, éste no es el único camino a seguir. Si no pretendemos evidencias apodícticas, podemos contentarnos con una solución mucho más modesta. Cuando nos referimos a actos pasados, éstos ya no pertenecen obviamente al «ahora» eternamente fluyente. Lo que ocupa ese «ahora» es el acto de rememoración de un acto pasado. No es preciso ampliar la duración de los actos para que incluyan lo recién transcurrido. El acto pasado ha abandonado definitivamente su «ahora» y es inútil tratar de retenerlo en el presente. No hay, propiamente hablando, una dilatación o una transcendencia de ese acto. El acto pasado es ahora simplemente un acto actualizado en el acto de rememoración. Claro está, el carácter de «hecho primordial» lo tiene, como sabemos, el acto de rememoración que ocupa el «ahora». En cambio, el acto pasado es un «hecho actual», y no un hecho primordial. Con eso, el acto pasado pierde indefectiblemente el carácter de verdad primera que una vez tuvo y que nunca más tendrá. Y esto tiene sin duda importantes consecuencias para nuestra tarea.

No se trata solamente de que el acto pasado haya perdido su primordialidad. Al perderla, se pueden haber perdido también algunos caracteres de ese acto que no aparecen en nuestra rememoración. Es más, podemos confundirnos o proyectar sobre ese acto algunas propiedades que, de hecho, nunca tuvo[48]. Todo esto significa que cualquier análisis de nuestros actos nunca tendrá la verdad primera de los actos mismos. Es esencial distinguir entre la verdad primera de los actos y la «verdades segundas» de las actualizaciones de estos actos en nuevos actos de rememoración o de análisis. La verdad primera, como ya vimos al hablar de los presupuestos en el capítulo anterior, solamente permite un proceso asintótico de aproximación, pero nunca una posesión plena y definitiva. Justamente por eso, el filósofo es amante de la sabiduría, pero no poseedor de ella. Ahora bien, como ya hemos renunciado a la posesión de una ciencia apodíctica, nos podemos conformar con una perpetua persecución de la verdad. Lo importante es que, si perseguimos auténticamente la verdad primera, podemos esperar no sólo una aproximación permanente a la misma, sino también un acuerdo con otros pensadores en dicha aproximación.

En primer lugar, en los actos rememorados cabe establecer una cierta tipicidad. Mi primera percepción de este papel blanco ha pasado para siempre. Pero, en este caso como en otros muchos, mi

48. Cf. *ibid.*, pp. 162-164.

acto de percepción de este papel se puede repetir innumerables veces. La rememoración de varias percepciones semejantes permite establecer, en un proceso nunca concluso de aproximación, los caracteres propios de la percepción del papel blanco. La comparación de actos semejantes y su distinción frente a otros permite establecer distintos tipos de actos. Por más que cada acto individual sea irrepetible, puedo determinar, por ejemplo, lo que es una percepción a diferencia de una afirmación o de una volición. No se trata de encontrar una presunta «esencia» inmutable de la percepción, la cual estaría a salvo de todo cuestionamiento ulterior. Solamente se pretende establecer, en una aproximación nunca plenamente acabada, cuáles son los caracteres propios de ciertos actos a diferencia de otros que tal vez son parecidos a ellos. Pero esta determinación de las características de un cierto tipo de actos está siempre abierta a la revisión crítica y al mejoramiento en la discusión filosófica.

En segundo lugar, toda determinación de los caracteres propios de cierto tipo de actos y todo análisis ulterior de los mismos está determinado por el lenguaje y la mentalidad de aquella persona que los analiza. El análisis filosófico no es fuente de verdades puras, sino que carga siempre con los presupuestos que inexorablemente tiene todo analista. Sin embargo, el análisis filosófico posee siempre un criterio para revisar los propios presupuestos. Este criterio no es otro, como sabemos, que la verdad primera de nuestros actos. Por eso es posible someter a crítica todo análisis pasado, revisar los conceptos empleados, y encontrarse con otros investigadores en la búsqueda del lenguaje más adecuado para llevar a cabo un renovado análisis de la verdad primera. De esta manera, el diálogo filosófico no es un vacío discurso sobre el discurso, sino un dialogar volcado sobre una verdad primera que impide toda pretensión de apodicticidad y obliga a una apertura constante en nuestras conclusiones. Solamente así la filosofía puede aspirar a convertirse en una disciplina «científica», y no en un simple agregado de «opiniones» y «puntos de vista» particulares[49].

Esta apertura del análisis no lo sitúa en el mismo plano que la «teoría». Por «teoría» hemos entendido hasta aquí todo intento de explicar los actos y lo que en ellos aparece desde instancias que los transcienden. Así, por ejemplo, puedo explicar el color blanco de

49. Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, 1965, pp. 7-10. Lamentablemente, el descubrimiento de presupuestos en la obra misma de Husserl condujo al abandono, y no al fortalecimiento, del ideal de filosofía como revisión permanente de los presupuestos.

este papel desde una teoría fotónica o electromagnética de la luz. O puedo explicar una volición a partir de las estructuras humanas que estudian las distintas teorías antropológicas, tanto científicas como metafísicas. El análisis, en cambio, no pretende otra cosa que determinar conceptualmente cuáles son los caracteres propios de los actos y qué es lo que está actualizado en ellos. De esta manera, todo nuestro intento de liberar a los actos de sus presupuestos no es otra cosa que una delimitación del campo propio del análisis frente a la teoría. El método analítico no es anterior al objeto de nuestra investigación, sino que está intrínsecamente determinado por sus intenciones y por su punto de partida.

Es importante señalar que lo que distingue el análisis de la teoría no es la apodicticidad del primero frente al carácter especulativo e inexacto de la segunda. Muchas teorías científicas tienen un grado muy alto de precisión y de exactitud, por más que siempre estén abiertas a corrección y a mejora. Pero también el análisis es siempre abierto y mejorable, y en él no caben, como sabemos, verdades apodícticas. Todo logro analítico es siempre relativo a los actos fácticamente analizados, y al instrumental conceptual del que dispone nuestro lenguaje, que no sólo es variable, sino que admite diversos grados de perfección técnica y pende siempre de logros ya alcanzados previamente en la historia de la filosofía. La diferencia fundamental entre el análisis y la teoría consiste simplemente en el ámbito que cada uno de ellos pretenden indagar: mientras que el análisis se quiere circunscribir a nuestros actos sin transcenderlos, la teoría pretende ir más allá de los mismos para explicarlos. Se trata de una diferencia que, aunque puede tener muchos paralelos con otras que aparecen en la historia de la filosofía, se deriva de la índole misma de aquello que queremos investigar: la verdad primera de nuestros actos.

De esta diferencia fundamental entre análisis y teoría se desprende otra diferencia ulterior, no carente de importancia. Y es que las verdades propias del análisis alcanzan una evidencia de la que carecen las verdades de la teoría. Se trata, claro está, de la evidencia que pueden poseer nuestras afirmaciones sobre los actos, y no de la verdad primera de nuestros actos. Entendemos aquí por evidencia la «exigencia» con que los actos nos remiten a una determinada conceptuación[50]. Así, por ejemplo, de todos los conceptos de que dispone la lengua castellana para calificar los colores, este papel exige con evidencia que se lo conceptúe como «blanco». Puede que no siem-

50. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, pp. 212 ss.

pre en el análisis tengamos estas evidencias, pero ellas son con frecuencia alcanzables. Las cosas actualizadas en nuestros actos exigen ciertos conceptos y rechazan otros. En cambio, ni los fotones ni las ondas electromagnéticas poseen tal evidencia mientras no estén actualizados en nuestros actos. Solamente lo actualizado en nuestros actos exige con evidencia una determinada conceptuación. Por ello, la evidencia es propia del análisis y no de la teoría, por más que de la teoría siempre se puedan derivar afirmaciones referidas a nuestros actos y, por tanto, susceptibles de evidencia. Pero la teoría en su conjunto, precisamente por su objeto, nunca puede pretender la evidencia de las afirmaciones analíticas.

Ahora bien, hay que insistir en que la evidencia del análisis nunca es una evidencia apodíctica. Se trata de una evidencia que puede ser siempre de otra manera, pues ella es relativa al sistema de conceptos utilizados en el análisis. Así, por ejemplo, el color de este papel, puede exigir, entre los conceptos de que dispongo, el de «blanco». Pero nada obsta para que en otras lenguas (o en la ciencia óptica) haya un sistema de conceptos mucho más perfecto para los colores, el cual posibilitaría un nuevo análisis en el que se obtendrían nuevas evidencias. La evidencia del análisis es siempre relativa a un sistema conceptual determinado. Ni siquiera la afirmación sobre el carácter siempre relativo de nuestras evidencias posee un carácter apodíctico, pues ella pende en última instancia no sólo de nuestro concepto de evidencia, sino también de la índole fáctica de lo analizado[51]. Por eso, ninguna evidencia concluye la investigación filosófica: siempre es posible mejorar nuestros sistemas conceptuales, dotándolos de mayor riqueza y precisión. Obviamente, a la filosofía primera le interesa elaborar sistemas conceptuales que no contengan referencias a lo que transciende nuestros actos, pues justamente así progresa con evidencia en la delimitación de la verdad primera frente a todos sus presupuestos.

Finalmente, es importante subrayar que el método analítico no es un método «monológico». En ocasiones se piensa ingenuamente que la única alternativa al subjetivismo moderno es un discurso sobre el discurso, destinado a instalarnos en una especie de intersubjetividad transcendental. La filosofía no obtiene su carácter dialógico hablando sobre el diálogo, sino elaborando un discurso que sea acce-

51. Ésta es la razón por la que no es posible reducir al absurdo nuestra concepción de la filosofía primera, como sí es posible reducir al absurdo la pretendida apodicticidad de la explicación empirista de la génesis de las verdades universales; cf. M. García-Baró, *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid, 1993, pp. 189 ss.

sible para todas las personas, con independencia de sus presupuestos. En este sentido, la búsqueda de los presupuestos de nuestro discurso nos aleja de la inmediatez de nuestros actos y nos conduce a un ámbito transcendental que no siempre resulta accesible a cualquier interlocutor. En cambio, el análisis de nuestros actos, incluyendo los actos lingüísticos, nos remite a verdades simples y accesibles para cualquiera. El método analítico tiene un carácter mayéutico, porque le habla a cada interlocutor de aquello que le resulta más inmediato: sus propios actos, no en cuanto actos de un sujeto, sino en cuanto actos. Justamente por eso, la mayéutica permite un auténtico diálogo, mientras que la investigación sobre las condiciones de posibilidad de nuestros actos, en la medida que se aleja de una verdad accesible para cualquiera y nos introduce en la zona oscura de los presupuestos, corre más fácilmente el peligro del dogmatismo. La verdad simple de nuestros actos, incluso cuando la hayamos descubierto mediante un diálogo filosófico, tiene una firmeza mayor que cualquier verdad predicativa y que cualquier presunta condición de posibilidad de nuestro discurso. Ello no obsta, como hemos dicho, para que la conceptuación de esa verdad primera sea siempre susceptible de mejora, precisamente en el transcurso del diálogo.

6. *Conclusión*

En definitiva, podemos sostener que nuestros actos, a pesar de su dinamismo y de su fugacidad, son susceptibles de ser sometidos a un análisis filosófico siempre abierto al diálogo y a la corrección. En filosofía, la posibilidad de un acuerdo no se consigue apelando a subjetividades puras ni a intersubjetividades transcendentales. Es más bien la fugacidad de la verdad primera la que nos invita a una permanente revisión de nuestros conceptos, y la que nos abre a la recepción de aquellos conceptos que los otros pueden sugerir para delimitar con mayor precisión el punto de partida de la investigación filosófica. Pero esta fugacidad no merma el carácter absoluto de la verdad primera: justamente su carácter absoluto es el que relativiza nuestros conceptos y nos mantiene siempre en constante camino de aproximación hacia ella.

Sin embargo, no basta con señalar que los actos, en su multiplicidad y en su fugacidad, son susceptibles de un análisis dialógico siempre abierto y nunca concluso. También es menester subrayar que los actos no constituyen mónadas aisladas, por mucho que este capítulo pudiera haber proporcionado esa impresión. Al contrario,

ya hemos señalado que entre los actos se dan estrictas funcionalidades, que determinan configuraciones ricas y complejas. En la corriente de nuestros actos no hay un puro desorden, sino diversos «tipos» de funcionalidad. Son las diferentes configuraciones funcionales de nuestros actos. Es importante señalar que estas configuraciones funcionales no nos remiten a instancias que transcienden los actos. Se trata solamente de configuraciones de nuestros actos, y nada más que de ellos. Por eso, una vez que hemos determinado qué es lo que entendemos por actos, en qué consiste su verdad primera, y cómo es posible analizarlos, hemos de entregarnos a la determinación de cuáles son los distintos tipos de actos y cuáles son las diversas configuraciones funcionales que se dan entre ellos. Solamente así podremos detectar las estructuras transcendentales de nuestra praxis, fundadas en la transcendentalidad radical de nuestros actos. A esta tarea dedicaremos los restantes capítulos de esta investigación.

3

LA ACCIÓN

Los actos constituyen, como hemos visto en el capítulo anterior, el punto de partida de la filosofía. Ellos, a pesar de su enorme y siempre cambiante multiplicidad, son susceptibles de ser analizados. El análisis nos mostrará, como veremos, que entre los distintos tipos de actos es posible detectar ciertas funcionalidades. En este capítulo estudiaremos una funcionalidad elemental que se establece entre ciertos tipos de actos, y que denominaremos «acción».

1. *De los actos a la acción*

Vamos a comenzar nuestro análisis de los actos dirigiéndonos a las llamadas «sensaciones». En la historia de la filosofía ha sido habitual asociar este comienzo del análisis filosófico con alguna teoría relativa a la génesis de los actos intelectuales a partir de los actos sensoriales. Ahora bien, como hemos indicado en el capítulo anterior, aquí no podemos presuponer ninguna teoría de este estilo. Aunque iniciemos nuestras indagaciones con este tipo de actos llamados «sensaciones», no sostenemos ninguna prioridad de ellas sobre otro tipo de actos. Es más, pensamos que, si se trata de encontrar estructuras que vinculan funcionalmente unos actos con otros, cualquier comienzo puede ser aceptable, pues cada acto terminaría por conducirnos hacia aquellos otros actos con los que tiene alguna vinculación funcional.

El término «sensación» suele estar unido, por herencia de la psicología decimonónica, a la idea de unas «sensaciones elementales» en las que obtendríamos aisladamente ciertas propiedades de las

cosas. A partir de estas sensaciones elementales iríamos construyendo, por asociación, toda nuestra experiencia del mundo. Ni que decir tiene que esta concepción no es más que una construcción teórica destinada a explicar la constitución de las cosas sensibles ante nosotros. De hecho, en nuestras sensaciones no tenemos propiedades aisladas, sino cosas integrales, constituidas habitualmente por una pluralidad de propiedades. Nuestra sensación de esta hoja de papel puede ser explicada como un conjunto de sensaciones elementales relativas al color, al tamaño, a la rugosidad del mismo, etc. Pero esto ya es una construcción teórica sobre la génesis de nuestra sensación de este papel, y no un análisis de la misma. Si tomamos el acto de sentir este papel, no nos encontramos en él con una suma de sensaciones, sino con una sensación única, en la que se nos actualiza, sobre un fondo compuesto por múltiples cosas, la unidad de diversas propiedades *en una sola cosa*. La cosa es una unidad de múltiples propiedades en un solo acto de sensación[1].

La psicología podría aclararnos el origen de las propiedades que aparecen en nuestra sensación de una cosa. Así, por ejemplo, se nos puede decir que hay distintos tipos de propiedades, los cuales obedecen a la índole del órgano sensorial que nos las proporciona. No son lo mismo las propiedades cromáticas que las propiedades táctiles. De este modo, se nos habla de los distintos «sentidos» corporales. Mientras que la psicología aristotélica consideraba cinco sentidos[2], la psicología actual distingue muchos más: gusto, olfato, cinestesia, sentido vestibular, contacto, presión, calor, frío, dolor, audición y visión[3]. Obviamente, la determinación de los distintos órganos sensoriales y la explicación de su funcionamiento es una cuestión que le compete a las ciencias psicológicas y fisiológicas, y no a la filosofía primera. La filosofía primera no se pregunta por los mecanismos que conducen a la sensación de determinadas propiedades, sino solamente por esas propiedades tal como se actualizan en nuestros actos. En este sentido, es suficiente con decir que en nuestros actos de sensación nos encontramos con cosas integradas por diversas propiedades sensibles, independientemente de cuáles hayan sido los procesos fisiológicos que hayan conducido a la sensación de cada una de ellas.

Es importante subrayar que por «sensación» no entendemos aquí la actuación de un determinado órgano sensorial. Si así fuera, esta-

1. Puede verse la crítica de M. Merleau-Ponty al asociacionismo empirista en su *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, [3]1994, pp. 25-47.

2. Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 1, 424b.

3. Cf. L. L. Davidoff, *Introducción a la psicología*, México, [3]1994, pp. 152 ss.

ríamos abandonando el plano del análisis de nuestros actos para trasladarnos de nuevo a la explicación científica o metafísica de los mismos desde las facultades que los producen. Aquí entendemos por «sensación» la simple actualización de una unidad de propiedades sensibles, con independencia de cuál sea el origen de las mismas. Así, por ejemplo, en mi sensación de este papel se pueden actualizar propiedades táctiles (la rugosidad) junto con propiedades visuales (el color), todas ellas formando parte de la misma cosa sentida. No partimos de cada uno de los «sentidos» para después señalar que entre ellos se da algún tipo de interacción que explica la unidad, en la misma cosa, de propiedades sensibles con distinto origen. En filosofía primera partimos solamente de lo actualizado en un acto de sensación, con total independencia del origen de las propiedades que encontramos en el mismo. Y entonces tenemos que constatar que estas propiedades, a pesar de la posible diversidad de su origen, se encuentran constituyendo la unidad de un «sistema».

En nuestro acto de sensación, la cosa sentida no es otra cosa que un sistema de propiedades. El término «sistema» quiere señalar que cada propiedad se halla en dependencia funcional con las demás. Así, por ejemplo, la extensión de este papel y su rugosidad se encuentran formando una unidad de sistema. La rugosidad es rugosidad «de» esta extensión, y la extensión es extensión «de» esta rugosidad. Del mismo modo, su color es color «de» esta extensión, y su extensión es extensión «de» este color[4]. Sea cual fuere el origen de las distintas propiedades sensibles de una cosa actualizada en nuestros actos, estas propiedades constituyen la unidad del sistema que llamamos «cosa». Este carácter sistemático impide que ciertas propiedades puedan constituir unidad con otras. Así, por ejemplo, puede haber extensiones rugosas, pero no sonidos rugosos, ni extensiones agudas. No se trata de que tales expresiones no tengan sentido desde el punto de vista de la lógica o de las reglas de uso de determinado lenguaje. Solamente se pretende constatar que tales propiedades no constituyen, en nuestros actos de sensación, unidades sintéticas dotadas de dependencia funcional. En cambio, en nuestros actos de sensación hay cosas constituidas, entre otras propiedades, por extensión, color y rugosidad en unidad de sistema.

Obviamente, el carácter mismo de nuestra investigación nos prohibe preguntarnos en este momento por las razones que posibilitan la constitución de determinados sistemas, e impiden la de otros. Aquí

4. Sobre la unidad de sistema de las propiedades sentidas puede verse X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, [3]1984, pp. 201 ss.

se podría, por una parte, estudiar la estructura de las cosas tal como pudieran ser con independencia de nuestros actos, mostrando la manera en que esas estructuras determinan la compatibilidad o incompatibilidad de determinadas propiedades sensibles en nuestros actos de sensación. Por otra parte, se podría estudiar el papel que el llamado «sujeto» desempeña en la constitución de nuestras sensaciones[5]. Pero todo este tipo de consideraciones nos aleja de la tarea propia de la filosofía primera, que no es explicar lo que hay en nuestros actos desde los procesos que los posibilitan, sino atenerse a los actos, sin pretender transcenderlos en manera alguna. La filosofía primera no hace más que constatar la constitución, en nuestros actos de sensación, de unidades de propiedades sensibles en interdependencia funcional.

En este momento se podría argüir que la sensación de una determinada unidad sistemática depende en buena medida de nuestras experiencias pasadas y de nuestra cultura. Así, por ejemplo, no todas las personas ven las mismas cosas al contemplar una fotografía, pues a partir de unas propiedades sensibles semejantes, no todos identificamos los mismos sistemas de propiedades. Aquí se puede apelar también a las experiencias de «cambio gestáltico», en las que un mismo dibujo puede ser identificado de dos formas distintas por un mismo observador. Todo esto mostraría fehacientemente que la constitución de un determinado sistema de propiedades depende de los conceptos con los que carga cada persona, de modo que no tendría sentido hablar de sensaciones puras, libres de toda interpretación. Nuestras sensaciones estarían indefectiblemente acompañadas por la intelección del sentido que una cosa puede tener para nosotros, de modo que nunca tendríamos, por ejemplo, la sola sensación de las propiedades que integran este papel, sino que siempre tendríamos, además, la intelección de estas propiedades como «papel». Nunca habría puras sensaciones del sistema de propiedades, sino más bien la «percepción» de unidades de propiedades dotadas ya de un sentido determinado, tal como «papel», «silla», «mesa», o «persona»[6].

Estas observaciones pueden ser muy ciertas sin que representen de hecho ninguna objeción contra lo que aquí estamos analizando. Es posible que nuestras sensaciones estén sistemáticamente unidas a la intelección del sentido que la cosa tiene para nosotros, de tal modo

5. Al estilo de lo que hace Husserl en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, 1952.

6. Puede verse, entre otros, H. I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, [3]1994, pp. 110 ss.

que nunca haya sensaciones puras. Aun así, cabría preguntarse si los movimientos reflejos (el movimiento de una pierna al recibir un golpe en la rodilla) no delatan un umbral de sensaciones puras, anteriores a toda interpretación mediante un determinado sistema cultural. En cualquier caso, aun en el supuesto de que todas las sensaciones estuvieran unidas a la intelección de un sentido, ello no obsta para que en el análisis distingamos entre la cosa sentida como sistema de propiedades y el sentido que esa cosa tiene para nosotros. Así, por ejemplo, puedo prescindir de que esta cosa situada ante mí tenga el sentido de «papel» o de «mesa», para concentrarme solamente en el estudio del sistema de propiedades sensibles que para mí tiene tal sentido. De esta manera, obtendríamos un análisis de la sensación con independencia del sentido que las cosas sentidas pueden tener para cada persona. Solamente en un momento ulterior analizaremos los actos que dan sentido a nuestras sensaciones, haciendo de ellas «percepciones»[7].

Ahora bien, se nos dirá entonces que ese sistema de propiedades está organizado como tal sistema de propiedades justamente en virtud de los conceptos que me sirven para estructurar mis percepciones. En otras culturas, las propiedades se percibirían formando sistemas distintos a los que nosotros percibimos. Pero esto no nos obliga necesariamente a estudiar los mecanismos que conducen a la constitución de los diversos sistemas de propiedades. De hecho, una explicación completa de la constitución de sistemas de propiedades en nuestra sensación tendría que recurrir, no sólo a los conceptos de nuestra cultura, sino también a todos los mecanismos de índole fisiológica que intervienen en la sensación de una cosa[8]. En cambio, el análisis pretende tomar los sistemas de propiedades ya constituidos, y estudiarlos tal como aparecen en nuestras sensaciones. Es posible que otras personas de otras culturas se encuentren con sistemas de propiedades distintos de los que nosotros podemos detectar en nuestra sensación. Quien nunca ha visto antes caballos ni jinetes con armaduras, puede que los sienta como una unidad. En esta sensa-

7. El que la cosa se sienta como una unidad, y no como una suma de «sensaciones elementales», no significa que no se pueda distinguir entre la cosa sentida como simple sistema de propiedades y el sentido que esa cosa tiene para nosotros. La crítica de M. Merleau-Ponty al asociacionismo empirista le lleva demasiado aprisa a unir la «forma» (*Gestalt*) de la cosa con su sentido, aunque en ocasiones distingue ambos momentos; cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, ^{3}1994, pp. 41-42.

8. Cf. M. R. Rosenzweig y A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, Madrid, ^{2}1993, pp. 267 ss.

ción tendríamos un sistema de propiedades sensibles integrado por todas las propiedades del caballo y del jinete. Ello no obsta para analizar el sistema de propiedades con el que fácticamente nos encontramos. Además, sensaciones posteriores, como pueden tener lugar después de haber derribado al jinete, pueden permitirnos distinguir entre dos sistemas de propiedades, por mucho que inicialmente solamente se había sentido una única cosa. Prescindiendo de las causas que llevan a la constitución de determinados sistemas de propiedades, y prescindiendo también de las interpretaciones de esos sistemas de propiedades, por inmediatas que sean, podemos dedicarnos a analizar los sistemas de propiedades que de hecho nos encontramos en nuestra sensación.

Limitándonos a la sensación y al sistema de propiedades que en ella aparece, hemos de constatar algo que ya tratamos en el capítulo anterior, pero que ahora es importante recordar: las cosas, entendidas aquí como puros sistemas de propiedades sensibles, están actualizadas en nuestra sensación como algo radicalmente distinto de la misma. No estamos hablando, obviamente, de realidades transcendentes a nuestros actos, sino solamente de la alteridad radical del sistema de propiedades que se actualiza *en* ellos. La cosa sentida está en nuestros actos de sensación como algo tan «otro» a ellos que ya no nos remite a esos actos, sino solamente a sí misma. Es la alteridad radical como momento constitutivo de los actos de sensación. Esta alteridad radical es algo que, como veremos inmediatamente, tiene una gran importancia a la hora de analizar la funcionalidad de los actos de sensación con otros tipos de actos.

¿Cuáles son esos tipos de actos? En la filosofía occidental ha sido muy frecuente pasar desde las sensaciones al problema de la realidad de las cosas sentidas, o al problema del origen de los actos intelectuales. Sin embargo, si nos mantenemos en el nivel de los actos sin desviarnos hacia lo que los transciende, pronto descubriremos algunos actos con los que nuestras sensaciones están funcionalmente vinculados. Por una parte, tenemos los actos de entender las cosas sentidas, cuyo análisis emprenderemos en el capítulo siguiente. Prescindiendo por ahora de este tipo de actos, hemos de señalar que, cuando «sentimos» algo, no tenemos solamente la sensación de una cosa sentida. La cosa actualizada en nuestros actos de sensación modifica nuestro tono vital: ella nos afecta, cambiando por ejemplo nuestro humor. De ahí que, en castellano, el verbo «sentir» no sólo se aplique a las sensaciones, sino también a los actos afectivos. Toda sensación entraña una modificación del tono vital, que podemos denominar acto afectivo o, simplemente, afección. Las cosas sentidas nos afec-

tan. No sólo esto. Las cosas «sentidas» y «afectantes» en nuestras sensaciones y afecciones determinan en nosotros ciertas tendencias. Las cosas pueden resultar atrayentes o repulsivas. A estos actos tendentes hacia las cosas o aversivos respecto a ellas los podemos denominar actos de volición o, simplemente, «voliciones». La volición, así entendida, entraña normalmente movimientos corporales respecto a las cosas. De este modo, las sensaciones, con independencia del sentido que atribuyamos a las cosas sentidas, están siempre en dependencia funcional con las afecciones y con las voliciones.

Hay que insistir en que se trata de una dependencia funcional, y no de una causación. No estamos explicando las afecciones y las voliciones desde algo que las transciende. Se trata simplemente de que nuestras afecciones y nuestras voliciones son afecciones y voliciones de algo sentido. Esto no significa una prioridad de las sensaciones, de modo que las afecciones y las voliciones serían un mero resultado de las primeras. De hecho, nuestras afecciones y voliciones determinan nuevas sensaciones. Las sensaciones, afecciones y voliciones constituyen un sistema de actos, todos recíprocamente vinculados entre sí. No estamos ante un orden causal de explicación teórica, sino simplemente ante una dependencia funcional de actos. Es la dependencia funcional entre las sensaciones, las afecciones y las voliciones. A esta dependencia funcional pertenecen intrínsecamente las cosas actualizadas en nuestros actos sensitivos, afectivos y volitivos, pero solamente en cuanto actualizadas en ellos. Pues bien, a esta dependencia funcional entre sensaciones, afecciones y voliciones la podemos denominar «acción». La acción, así entendida, es un sistema integrado por tres tipos de actos: sensaciones, afecciones y voliciones. El movimiento más elemental de mi mano consta tanto de sensaciones, como de alteraciones de mi tono vital (afecciones) y de voliciones[9]. Estos tres tipos de actos son los momentos que constituyen el sistema de la acción. En cada uno de los tres momentos de la acción se actualizan las cosas, entendidas aquí como sistemas de propiedades sensibles.

Tanto en la sensación como en la afección y en la volición hemos prescindido del sentido que podemos atribuir a las cosas que se actualizan en nuestros actos. No se trata de negar que las sensaciones, afecciones y voliciones puedan estar estructuralmente unidas a actos de intelección de un sentido, como veremos más detenida-

9. La idea de acción como sistema de actos aparece en X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, cit., pp. 28-30. También en A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, 1993, p. 76.

mente en el siguiente capítulo. Aquí simplemente prescindimos de esas posibles intelecciones de sentido, y nos quedamos solamente con la cosa como algo actualizado en nuestras sensaciones y, por ellas, en nuestras afecciones y voliciones. La cosa no es solamente algo sentido, sino también algo que nos afecta y que nos produce atracción o aversión. Obviamente, el análisis detallado de las afecciones y de las voliciones sobrepasa los límites de este capítulo. Sin embargo, sí debemos insistir en un momento constitutivo de las afecciones y de las voliciones: es la alteridad radical que ya nos apareció en las sensaciones. Las cosas se actualizan en nuestros actos afectivos y volitivos como algo radicalmente distinto a ellos. La cosa que nos afecta y la cosa querida es radicalmente otra respecto al acto de afección y de volición. No se trata solamente de una alteridad de las sensaciones respecto a las afecciones y las voliciones, sino de una alteridad radical de las cosas respecto a todos nuestros actos. Como las sensaciones, también las afecciones y las voliciones transcurren en una alteridad radical.

Esto es muy importante para entender el sistema de actos que hemos llamado «acción». La acción humana no consiste en un proceso puramente estimúlico, en el que las cosas sentidas determinarían de un modo mecánico las afecciones y las voliciones. La alteridad radical que aparece en nuestros actos posibilita una gran autonomía entre los tres tipos de actos que integran la acción. Las cosas actualizadas en nuestras sensaciones no están en ellas como meros desencadenantes de una afección y de una volición, sino como algo radicalmente independiente de todos nuestros actos. La acción humana es una acción abierta. Las cosas sentidas no son necesariamente desencadenantes mecánicos de una afección o de una volición concreta. Al menos, no lo son en todos los casos. De hecho, una determinada sensación puede formar sistema con afecciones y voliciones muy variadas. Sin embargo, esta apertura de la acción no rompe la funcionalidad entre los tres tipos de actos que la integran: toda cosa que nos afecta es una cosa que nos causa atracción o aversión, y toda cosa querida es también una cosa actualizada en nuestros actos sensitivos. Incluso la posibilidad de querer cosas que no estén actualmente presentes en nuestros actos de sensación no rompe esta unidad, porque las afecciones y las voliciones determinan nuevas sensaciones. También en el místico la volición apunta a una sensación[10].

10. Cf. 1 Co 13, 12. Sobre la unidad del «comportamiento» puede verse B. F. Skinner, *Sobre el conductismo*, Madrid, 1994, pp. 81-84. Sin embargo, Skinner no tiene en cuenta la alteridad radical que determina una autonomía entre los tres momentos de la acción.

Una vez que hemos alcanzado este concepto de acción, conviene aclarar la razón de nuestro repetido interés en prescindir de los actos de entendimiento, para quedarnos con sensaciones, afecciones y voliciones depuradas de toda interpretación. Y es que, al hacerlo, hemos obtenido un concepto de acción carente de «sentido», pero que sin embargo constituye un sistema de actos que no está organizado de una manera puramente estimúlica[11]. La acción, aun careciendo de «sentido», es un sistema de actos que transcurre en una alteridad radical respecto a las cosas. Esta alteridad determina una autonomía radical entre los tres tipos de actos que integran la acción humana. Justamente por ello, la acción humana, incluso aunque se moviera en un umbral anterior a todo sentido, como puede suceder en el caso de los movimientos reflejos, es no obstante una acción abierta. En las teorías usuales sobre la acción se piensa que la acción propiamente humana se diferencia del movimiento mecánico o instintual en el momento en que aparece la intelección de un sentido[12]. Pero aquí podemos ofrecer un concepto de acción estructuralmente anterior a toda intelección de sentido y que, a pesar de ello, no nos sitúa en el ámbito de los movimientos puramente instintuales. Tal concepto de acción está cargado de consecuencias para todas las ciencias que parten de una determinada idea de la misma. Evidentemente, todo esto no quiere decir que nuestras acciones se den siempre en estado puro, sin presencia de ningún «sentido». Pero para que haya «sentido» necesitamos, además de los actos de sensación, afección y volición, otros actos de intelección de ese sentido, cuyo análisis reservamos para el capítulo siguiente. En cualquier caso, la acción es humana por su alteridad radical frente a las cosas, y no por la intelección de sentido que la pueda acompañar o incluso determinar.

Por otra parte, es menester señalar que nuestro concepto de acción, aunque esté liberado de toda intelección de sentido, no reduce las acciones a los movimientos corporales. El movimiento corporal es acción, pero no toda acción es movimiento corporal. En la filosofía analítica se ha utilizado una distinción entre acciones que llevamos a cabo mediante otras acciones (por ejemplo, para escribir una carta tengo que mover la pluma sobre el papel), y acciones que se llevan a cabo sin realizar otra acción (por ejemplo, mover la pluma). Estas últimas han sido llamadas «acciones básicas», y se han entendi-

11. Tal como plantean A. A. Moles y E. Rohmer, en su *Teoría de los actos. Hacia una ecología de las acciones*, México, 1983, p. 25.

12. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt, [4]1987, pp. 146 ss. [*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1989].

do como movimientos corporales elementales[13]. Pues bien, lo que aquí hemos llamado «acción» no se identifica con las «acciones básicas», al menos en el sentido de que no toda acción consiste necesariamente en movimientos corporales. Tomemos un ejemplo: veo un paisaje (sensación), esto me produce una gratificación (afección) y continúo por ello contemplándolo (volición). En este caso tenemos una acción sin movimientos corporales o, al menos, sin movimientos corporales suficientemente notorios como para ser sentidos. Y, sin embargo, estamos ante una acción en sentido estricto. Es, si se quiere, una «acción contemplativa». Ciertamente, la mayor parte de nuestras acciones incluyen movimientos corporales, pues la volición, como vimos, es un acto tendente hacia la cosa. Pero la volición puede consistir en una vuelta a la sensación, y en esta caso apenas se producen movimientos corporales sensibles. Del mismo modo, la inhibición de una respuesta ante determinadas sensaciones es también una acción. Las acciones no son movimientos corporales sin intencionalidad, sino sistemas integrados por sensaciones, afecciones y voliciones en alteridad radical con las cosas.

Es importante recordar que el hecho de que aquí hablemos de «acción» no nos hace solidarios de ningún tipo de «activismo» filosófico. No nos estamos preguntando si es el sujeto o la realidad quien tiene la iniciativa de nuestras acciones, justamente porque no estamos tratando de sujetos ni de realidades. Nos limitamos a analizar los actos, y nada más que ellos. El único «activismo» y el único «pasivismo» posible se refiere, por tanto, a las cosas tal como están actualizadas en nuestros actos. Y, en este sentido, cabe decir que hay actos en los que éstos parecen imponerse sobre las cosas (como puede ser el caso de muchas voliciones), mientras que en otros actos son las cosas las que parecen imponerse sobre el acto (como puede suceder en muchas afecciones). Trasladando esto a la acción como sistema, es indudable que en algunas acciones pueden tener preponderancia los actos volitivos, mientras que en otras los momentos dominantes son de carácter afectivo. Esto podría permitirnos hablar de acciones más activas y de acciones más pasivas. Pero es esencial destacar que todas estas consideraciones no pueden sobrepasar el análisis de nuestros actos.

13. Cf. A. C. Danto, «Basic Actions»: *American Philosophical Quarterly*, 2 (1965), pp. 141-148. Obviamente, esta concepción de las «acciones básicas» presenta varios problemas, pues se puede llegar a pensar que las únicas acciones básicas son los movimientos de las neuronas, sin los cuales no habría movimientos como el de la pluma; cf. A. Baier, «The Search for Basic Actions»: *American Philosophical Quarterly*, 8 (1971), pp. 161-170.

Si nos limitamos a lo actualizado en nuestros actos, es muy importante reconocer sin embargo que nuestras acciones se mueven siempre entre cosas. Las cosas sentidas suscitan nuestras acciones, determinando nuestras afecciones y siendo el término de nuestras voliciones. De este modo, las cosas actualizadas en estos actos pertenecen constitutivamente a la estructura de la acción humana, la cual podría representarse así: «cosa-sensación-afección-volición-cosa». Obviamente, al utilizar el término «cosa», no hemos distinguido entre personas y cosas no personales. Tanto unas como otras se actualizan en nuestros actos como sistemas de propiedades en radical alteridad, y eso es todo lo que hemos querido indicar al hablar de «cosas». La distinción entre «personas» y «cosas no personales» es posible solamente cuando tenemos un acto de intelección del sentido de las cosas actualizadas en nuestros actos, y esto es algo que hemos querido evitar sistemáticamente en este capítulo, para quedarnos solamente con las sensaciones, afecciones y voliciones. Ahora bien, aunque los actos propios de la acción no distingan entre personas y cosas, el análisis sí puede recurrir a esa distinción. Al hacerlo, podemos estudiar la presencia de las personas en la acción. Es lo que vamos a considerar en el siguiente apartado.

2. *El carácter personal de las acciones*

En el capítulo anterior se nos planteó el problema del carácter personal de nuestros actos, al cual no dimos entonces ninguna respuesta definitiva. Una vez que hemos alcanzado el nivel de las acciones, tenemos ya la suficiente altura de miras para abordar explícitamente el problema.

Ante todo, tenemos que recordar de nuevo el carácter propio de nuestra investigación. Pretendemos analizar solamente los actos y sus funcionalidades, y no aquello que los transciende. Por eso, no podemos buscar el carácter personal de nuestras acciones en un sujeto transcendente a ellas. Tampoco podemos enfrentar la cuestión refiriéndonos a una sustancia anímica o espiritual, pues estos términos se refieren a realidades que transcienden nuestras acciones, por mucho que puedan ser el fundamento de las mismas. El problema se ha de plantear en el plano de la acción, entendida como un sistema de actos, y nada más que en este plano.

En ocasiones se ha pensado que el carácter personal de nuestras acciones puede encontrarse en cierto tipo de actos que serían exclusivos de las personas. Así, por ejemplo, se ha pensado que el carácter

personal de nuestras acciones podría consistir en que en ellas hay actos conscientes. En el capítulo anterior ya hemos señalado que la conciencia es un carácter de ciertos actos que se actualizan ante sí mismos. En una acción podría haber sensaciones, afecciones o voliciones conscientes. Las acciones que estuvieran integradas por actos conscientes, serían acciones conscientes, y en ello estribaría su carácter personal. De esta manera, tendríamos una idea del carácter personal de las acciones que no nos obligaría a remontarnos a ningún sujeto ni a ninguna sustancia distinta de las acciones mismas. Ahora bien, la conciencia así entendida solamente caracteriza a ciertos actos humanos, y no a todos. Sin embargo, el carácter personal parece ser propio de toda acción, con independencia de que sea o no consciente. Por otra parte, nada excluye que entre los animales haya actos conscientes. Si la conciencia es el carácter de los actos que se actualizan ante sí mismos, no se ve por qué no pueda haber una conciencia animal[14]. Lo personal parece ser entonces algo independiente de lo consciente: hay actos personales no conscientes y hay actos conscientes que no son personales.

Se podría pensar entonces que la persona puede consistir en lo que Zubiri denomina «suidad», entendida ésta como una pertenencia radical a sí mismo. Esta pertenencia radical sería posible porque las personas, a diferencia de los animales, se aprehenden a sí mismas en esa alteridad radical que hemos descubierto en nuestros actos. Por ello, la autoposesión humana sería más radical que la autoposesión que caracteriza a cualquier ser vivo[15]. El planteamiento de Zubiri, así formulado, tiene la ventaja de mantenerse decididamente en el plano de los actos, sin buscar la solución en sujetos o en sustancias que los transcienden. Sin embargo, la idea de una autoposesión radical, al igual que la idea de la conciencia, tiende a privilegiar cierto tipo de actos en detrimento de otros. De hecho, tan personal es la autoposesión como la autodonación. Se nos podría decir que toda autodonación presupone una previa autoposesión, sin la cual no sería posible donarse. Pero este tipo de razonamientos tienen el peligro de trasladarnos a los presupuestos de nuestros actos, y a las explicaciones genéticas de los mismos. Desde nuestro punto de vista, tanto las autoposesiones como las autodonaciones han de tomarse como actos, situados todos en el mismo plano. Entre ellos podemos constatar vínculos funcionales, pero no llevar a cabo explicaciones causa-

14. Como bien ha señalado X. Zubiri en *Inteligencia sentiente*, cit., pp. 163-164.

15. Cf. *ibid.*, pp. 211-212.

les. Y, desde este punto de vista, tan personal es la autoposesión como la autodonación. Por eso, vamos a buscar en las acciones mismas un momento más radical que las caracterice como acciones personales, con independencia de que sean acciones conscientes, inconscientes, posesivas, oblativas, o de cualquier otra índole.

De hecho, no tenemos más que explicitar alguna dimensión de la acción que ya nos ha aparecido anteriormente. La acción humana, por la alteridad radical que hay en todos sus actos, es una acción abierta. Los tres momentos que integran la acción gozan de una profunda autonomía entre sí. En nuestras sensaciones no está predeterminada una única respuesta, como sucedería en el caso de una acción puramente estimúlica. La acción puramente estimúlica es una acción cerrada, cuyos actos están en tensión hasta producir una respuesta. En cambio, en la acción humana nos encontramos con una especie de distensión entre los tres actos que la integran. Las sensaciones no están «tensas» hasta la producción de una volición concreta, sino que están abiertas hacia voliciones muy diversas. Esta distensión radical nuestras acciones, constituida en virtud de la alteridad que en ellas aparece, les confiere un carácter personal. El carácter personal de nuestras acciones consiste en su distensión, determinada por la alteridad radical que hay en sus actos.

El carácter personal de las acciones no consiste primariamente en autoposesión, sino en distensión. Se trata de una *distensio actionis*, de una distensión de la acción. Esta distensión no es un tipo de acto entre otros posibles, sino un momento que caracteriza a toda acción humana en cuanto que en ella hay una alteridad radical. Mientras que la autoposesión no se da necesariamente en todas las acciones, la distensión es un carácter constitutivo de toda acción que se mueve en una alteridad radical. Del mismo modo, mientras que no todas nuestras acciones son acciones conscientes, todas ellas son personales, pues en todas nos encontramos con una distensión entre los tres tipos de actos que las integran. La distensión de la acción es un carácter personal que aparece en la funcionalidad de los actos mismos, y no en un sujeto o en una sustancia que los transcienden. Ello no obsta para que, con independencia de la filosofía primera, nos podamos preguntar por el sujeto de la acción. Pero en la filosofía primera propiamente no tenemos sujetos, sino más bien «agentes» personales. El término «agente», a diferencia del término «sujeto», tiene la ventaja de no separar a la persona de las acciones. En lugar de remitirnos a una realidad que transciende las acciones, el término «agente», por ser un participio verbal, nos mantiene en las acciones mismas, señalando su carácter personal.

La distensión es algo radicalmente accesible en el transcurso mismo de la acción. No se trata de una especie de vuelta sobre uno mismo, en la que el propio carácter personal se reactualizaría en un acto de reflexión. Esto puede suceder en un momento ulterior. Pero las acciones mismas, como sistemas de actos, están distensas. Y la persona está justamente en esta distensión. Por ello hay un acceso elemental y primario a la propia distensión, anterior a toda reflexión. A este acceso primario a la propia distensión lo podemos denominar «intimidad». La intimidad no es una conciencia del propio carácter personal, sino simplemente el acceso inmediato a la distensión de las propias acciones. La conciencia, como vimos, es un carácter de cierto tipo de actos que se actualizan para sí mismos. En cambio, la intimidad es un acceso permanente a la distensión de la acción. El carácter personal es inmediatamente presente para sí mismo, antes de toda reflexión y antes de toda conciencia. La intimidad es un «me» primario, que no consiste en autoposesión, sino en la inmediatez de la distensión. En la intimidad no hay dualidad entre lo actualizado y lo que se actualiza, sino simplemente lo personal en lo personal mismo. La intimidad no es otra cosa que la inmediatez de la distensión en la acción personal misma.

Este carácter personal de la acción es, en cierto modo, paradójico. Como hemos señalado repetidamente, todo lo que se actualiza en nuestros actos se actualiza como radicalmente distinto de ellos. Esta alteridad es ya paradójica en un sentido primario, porque es una alteridad radical respecto a los actos en los actos mismos. Pero además esta paradoja se hace especialmente relevante en la acción personal. En la acción, todas las cosas se actualizan como radicalmente distintas de los actos que la integran. Pero, por otra parte, esta alteridad radical es la que confiere autonomía a los actos que componen la acción, de modo que la alteridad está en la raíz de la distensión que caracteriza a la acción humana. Nuestro carácter personal proviene justamente de esta alteridad radical. La alteridad radical es, por una parte, lo más ajeno a nosotros mismos, pues hace de cada cosa algo radicalmente distinto de los actos que integran la acción. Pero, por otra parte, esta alteridad radical es lo más característico nuestro, porque es lo que otorga un carácter personal a nuestras acciones. Es la paradoja de la alteridad en la acción misma. La alteridad radical convierte todas las cosas en lo más otro respecto a nuestros actos y, al mismo tiempo, constituye la raíz de nuestra propia intimidad personal.

Ahora bien, las acciones no tienen solamente un carácter personal, sino también un carácter social. Es lo que hemos de ver a continuación.

3. *El carácter social de las acciones*

Es importante comenzar señalando que el carácter personal de las acciones no entraña una especie de privilegio metafísico de un *ego* sobre todo lo demás. No hemos partido de la subjetividad, sino solamente de nuestros actos. Cuando el propio cuerpo se actualiza en nuestros actos, se actualiza con la misma alteridad con la que se actualizan las demás personas y cosas no personales. Tomemos el caso de una sensación. En ella se pueden actualizar cosas no personales, se pueden actualizar cuerpos humanos y se puede actualizar el propio cuerpo. Todos ellos se actualizan como sistemas de propiedades. Incluso el propio acto de sensación puede actualizarse en la sensación misma, como sucede en el caso de los actos conscientes. Lo importante es observar que, en todos estos casos, todo lo que se actualiza en la sensación se actualiza en la misma alteridad radical. Todas las cosas actualizadas son radicalmente «otras» respecto al acto en que se actualizan. Si hubiéramos partido de la subjetividad, todas las cosas serían otras respecto a ese sujeto, al que se suele presuponer como inmediatamente dado para sí mismo. En cambio, si partimos de los actos, también el propio cuerpo y los propios actos se actualizan en ellos con una alteridad radical. Por eso es inevitable que, a pesar de toda mi intimidad personal, me sienta a mí mismo como «otro entre otros». Paradójicamente, aquella alteridad que constituye mi intimidad personal, es también lo que inexorablemente hace que me sienta a mí mismo en la misma alteridad con la que siento todas las demás cosas, tanto personales como impersonales.

Este sentirme a mí mismo como «otro entre otros» no obedece a ningún razonamiento por analogía a partir del propio cuerpo, ni a ningún otro método para alcanzar la «intersubjetividad»[16]. Se trata simplemente de que todo lo que se actualiza en nuestros actos, se actualiza en ellos con la misma alteridad radical. Esto es algo que sucede en las acciones mismas, antes de todo razonamiento, y antes de toda intelección del sentido que puede tener la propia persona, las demás personas, o las cosas no personales. Sin embargo, es importante recordar que se trata de una alteridad *radical*. En ella, lo actualizado en nuestras acciones no queda referido a nuestros actos como lo «otro» de ellos, sino como radicalmente otro e independiente de nuestros actos. La cosa actualizada en nuestros actos no remite a nuestros actos, sino que solamente remite a sí misma. Muchas filosofías de la alteridad, en cambio, siguen pensando en una

16. Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1987, pp. 93 ss.

alteridad de la otra persona en relación al propio sujeto. Con ello imprimen grandes y saludables modificaciones a la idea clásica de subjetividad, que ahora queda «sujeta» al otro[17]. Pero, al referir la alteridad a la propia subjetividad, siguen moviéndose de algún modo en el ámbito de la filosofía moderna. La alteridad radical no remite lo otro a nuestros actos, sino que lo actualizado como otro queda referido solamente a sí mismo.

Ahora bien, el carácter social de nuestras acciones no estriba simplemente en que en ellas se actualicen los otros como sistemas de propiedades dotados de una alteridad radical. Lo verdaderamente importante es que, al hacerlo, los otros se insertan en el transcurso de la propia acción[18]. Como hemos visto, entre los actos que integran la acción humana hay una distensión, que es la que constituye su carácter personal. Esta distensión es justamente la que permite que las actualizaciones de los otros en mis actos moldeen el transcurso mismo de la acción. Estas actualizaciones de los otros no se refieren solamente a cada uno de los actos que integran la acción, sino también a las cosas actualizadas en ellos. Al permitirme o impedirme el acceso a determinadas cosas (personales e impersonales), los demás determinan la estructura interna de mis acciones. Del mismo modo, las propias acciones pueden intervenir sobre el transcurso de las acciones de los otros. El carácter social de las acciones no está primariamente en que los otros se actualicen en los actos que las integran, sino ante todo en que los demás intervienen sobre el transcurso mismo de la acción. En esto consiste precisamente el «poder» social: en que los demás pueden determinar el transcurso de mis acciones.

Los otros no son primariamente algo que aparece ante mi conciencia, como pensó la filosofía moderna. La conciencia, como vimos, es simplemente el carácter de ciertos actos, los actos conscientes. Pero con independencia de la actualización de los demás en los actos conscientes, ellos ya están actualizados en muchos actos que no lo son. Y, sobre todo, los demás están ya determinando el transcurso de la acción. Los otros, al margen del carácter consciente o inconsciente de los propios actos, están ya presentes en la propia intimidad. Cuando me actualizo ante mí mismo, cuando dispongo

17. Cf. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, 1949; E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, [2]1987; E. Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, 3 vols., Buenos Aires, [3]1987.

18. Es algo que ha subrayado Zubiri en *Sobre el hombre* (Madrid, 1986, pp. 223 ss.), aunque en el contexto de una antropología filosófica y no de una filosofía primera.

de mi mismo, o cuando me autoposeo, los otros ya están presentes en mis acciones. Cuando soy consciente de la presencia de los demás, ellos ya se habían insertado en mi intimidad personal, interviniendo sobre el transcurso de la acción. Obviamente, no se trata aquí de una anterioridad ontogénica, sino estructural. Sin duda, también en la ontogenia nos encontramos con que los procesos accionales están determinados por los demás antes de que el niño tome conciencia de ello. Pero aquí estamos estudiando estructuras accesibles al análisis, y no necesitamos echar mano de las explicaciones de alguna teoría psicoevolutiva. El análisis nos muestra fehacientemente que la actualización de los otros es independiente de la conciencia de esa actualización.

Es importante observar que el propio carácter personal de las acciones, su distensión, es lo que permite la intervención de los otros sobre ellas. El carácter personal, en este sentido, no es sólo distensión, sino también aquello que permite la acogida de los demás en el transcurso mismo de la acción. Gracias a la distensión de la acción humana, los demás pueden intervenir sobre ella. El carácter personal de las acciones es por tanto congénere con su carácter social. En algunas definiciones «personalistas» se nos dice que «la persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros»[19]. Ciertamente, esta formulación sobrepasa el análisis de la acción y se introduce en el campo de las intenciones, de las opciones y de los proyectos. Sin embargo, es indudable que, de alguna manera, esa definición apunta algo que está en la estructura misma de las acciones, y que no es otra cosa que la distensión íntima en la que pueden insertarse los demás. El carácter social y el carácter personal de nuestras acciones, lejos de ser opuestos, tienen una raíz radicalmente común.

El carácter social de las acciones les confiere a éstas una dimensión comunicativa. Por una parte, tenemos una comunicación de todas las cosas actualizadas en la misma alteridad radical[20]. La alteridad radical es una alteridad común a todo lo actualizado en nuestros actos. Por otra parte, tenemos la comunicación como presencia de los otros en la propia acción. La propia acción, en cuanto admite la presencia de los demás, es una acción hecha común. Se trata de las dos dimensiones básicas de un concepto radical de comunicación. En cambio, cuando la filosofía actual habla de «acción comunicati-

19. E. Mounier, *El personalismo*, Bogotá, 1993, p. 57.

20. Cf. las observaciones de A. Ferraz a propósito de Zubiri en «*Inteligencia sentiente*: la realidad como comunicación»: *Arbor*, 108 (1981), pp. 209-214.

va», piensa más en las estructuras pragmáticas del lenguaje que un auténtico estudio de la acción[21]. Estas teorías suelen estar presas del presupuesto aristotélico según el cual el ser humano se definiría primariamente por el *lógos*[22]. Si antes de elaborar teorías sobre el lenguaje se llevara a cabo un auténtico análisis de la acción, se podría haber descubierto que la comunicación es algo más radical que todo lenguaje. Las acciones no comienzan a ser comunicativas cuando aparece el lenguaje, sino que en la estructura misma de la acción hay un momento comunicativo con independencia de todo lenguaje. Esto no obsta para que haya otros aspectos de la comunicación que sean propiamente lingüísticos. Pero en la acción misma hay ya comunicación, todo lo elemental que se quiera, pero auténtica comunicación. Es una comunicación «inmediata», anterior a cualquier teoría sobre los «medios» de comunicación. No sólo eso: esta comunicación inmediata es la raíz sobre la que se funda, como veremos, toda comunicación lingüística[23].

Hay que subrayar también que la actualización de los demás en la estructura interna de las propias acciones está en estrecha relación con el acceso a las cosas. Como dijimos, los demás intervienen en mi acción permitiéndome o impidiéndome el acceso a ellas. En este sentido, podemos decir que la presencia de los otros en mis acciones tiene una dimensión «económica». La socialidad de las propias acciones es «económica» porque incluye la lucha por el acceso a las cosas. Por eso, no se debe idealizar la relación con los otros en términos de un «rostro» o de un «tú». La fenomenología de la experiencia del rostro interpelante del otro no sustituye a la actualización de los demás en la estructura propia de las acciones, algo estructuralmente anterior a toda intelección del otro como un «rostro» o como un «tú»[24]. Ciertamente, en determinado momento podrá aparecer la percepción del «tú» y del «yo». Pero no hemos llegado todavía a ese estadio del análisis. En cualquier caso, la aparición del «tú» no podrá borrar nunca la intervención de los demás permitiéndome o impidiéndome el acceso a las cosas. Esto no quiere decir que

21. Cf. el breve análisis de la acción en J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit, vol. 1, pp. 144 ss.

22. Cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a.

23. Enrique Dussel ha llamado la atención sobre la necesidad de criticar, desde la filosofía de la liberación, la absolutización del lenguaje en la filosofía contemporánea; cf. *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, 1993, p. 285. Esta crítica puede hacerse desde la perspectiva de una filosofía primera.

24. Eso no le quita su valor a análisis como los de E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 201 ss.

toda intervención de los demás sobre las propias acciones sea siempre conflictiva. También una caricia es una intervención del otro sobre el transcurso de la acción. Solamente se quiere señalar que la dimensión económica que da a las cosas es un momento constitutivo de la socialidad de la acción.

La socialidad de las acciones puede ser considerada como una «incorporación» de los demás a la estructura interna de las mismas. Ello nos permite hablar de un carácter «corporal» de la acción. Hemos hablado brevemente del «cuerpo» como sistema de propiedades de las personas actualizadas en nuestras sensaciones; pero aquí se trata de otro sentido del término «cuerpo». No nos referimos al cuerpo como «organismo» vivo, ni al cuerpo como realidad extensa «que ocupa un lugar en el espacio». Aquí tratamos de la acción como «cuerpo» al que se incorporan los otros al actualizarse en el sistema de actos que integran la propia acción. El cuerpo, en este sentido, es el ámbito de la presencia de los demás en la propia intimidad. Nuestras vinculaciones con los demás son, en este nivel, vinculaciones esencialmente corporales, pues consisten en la incorporación al sistema de actos que integran la acción. La corporalidad no es aquí corporeidad orgánica o espacial: es el cuerpo como principio de incorporación al transcurso mismo de la acción.

Todo ello nos muestra que el carácter social de la acción humana no consiste primariamente en que ella esté guiada por símbolos, por el lenguaje, por normas, por fines o por la intelección de un sentido. Ciertamente, todos éstos son elementos muy importantes a la hora de estudiar los vínculos sociales. Sin embargo, ya en las acciones mismas, y sin salirnos de ellas, hay una socialidad elemental. En la mayor parte de la teoría social contemporánea, se piensa que la acción es social en el momento en que está orientada por instancias tales como los símbolos o el lenguaje[25]. Ahora bien, este tipo de teorías suelen pasar por alto un análisis de la acción misma. Este análisis nos muestra que en las acciones hay ya una constitutiva dimensión social, distinta de su orientación simbólica. La socialidad no pertenece a un ámbito primariamente simbólico, sino que está incrustada en la misma estructura fáctica de la acción humana.

25. Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, [7]1988, pp. 541 ss.; G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1962, pp. 61 ss.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit.; N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, [2]1988, pp. 92 ss.

4. *El carácter espacio-temporal de las acciones*

Las acciones tienen, en primer lugar, un carácter espacial. Ellas son suscitadas por las cosas sentidas, que nos afectan y que queremos. Estas cosas son radicalmente «otras» respecto a nuestras acciones, y nuestras acciones son radicalmente «otras» respecto a las cosas. Del mismo modo, las cosas se actualizan en nuestros actos como radicalmente «otras» respecto a otras cosas que también están presentes en ellos. Obviamente, no se trata de una remisión de unas cosas a otras, sino de una alteridad radical, en la que cada cosa solamente remite a sí misma. Sin embargo, como todas las cosas tienen en común una misma alteridad radical, todas ellas se encuentran comunicadas. De este modo nos encontramos con una red en alteridad radical de las cosas actualizadas en nuestras acciones y de las acciones mismas en las que las cosas se actualizan. En virtud de esta alteridad radical, todas las cosas están «fuera» de las otras. Pero, por esa misma alteridad radical, cada cosa está comunicada con las demás. Este «fuera» de las cosas y de las acciones mismas en comunidad de alteridad radical es lo que podemos denominar «espaciosidad»[26]. Las cosas, en nuestras acciones, son cosas espaciosas. Antes de toda consideración sobre los espacios que maneja la matemática, la biología o la sociología hay que afirmar una radical espaciosidad accesible al análisis de nuestras acciones.

La espaciosidad de las acciones da lugar a distintos espacios. Es el paso de la espaciosidad a la espacialidad, pues cada red de cosas espaciosas determina un espacio concreto. La espacialidad no es anterior a las cosas que hay en él, sino que son las cosas espaciosas las que constituyen los espacios. Por ello, los espacios son de distinta índole según las cosas espaciosas que los constituyen. No es lo mismo un espacio físico que un espacio ecológico o que un espacio social. Sin embargo, estos distintos tipos de espacialidad no son independientes entre sí. Así, por ejemplo, toda espacialidad social incluye una espacialidad física, la cual está determinada por el movimiento de las cosas espaciosas. Por eso, la acción social, en cuanto incluye una lucha por el acceso a las cosas, participa de la espacialidad física. La espacialidad social, por su parte, está constituida por la red de intervenciones de los demás en el transcurso de las propias acciones, permitiendo o impidiendo el acceso a las cosas. Las acciones propias, las de los demás y las cosas a las que podemos acceder determinan una espacialidad social. Obviamente, esta espacialidad

26. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, pp. 36-37.

se concreta en una pluralidad de posibles espacios sociales. Es un problema que no podemos analizar aquí, sino que nos basta con dejarlo consignado.

Las acciones tienen, en segundo lugar, un carácter temporal. Recordemos que los actos que integran la acción poseen, antes de cualquier medición cronológica, un carácter «temporáneo». Esta temporaneidad consiste, como vimos, en la dilación según la cual todo acto está abierto a un «antes» y a un «después». Pues bien, la acción humana es un sistema integrado por actos sensitivos, afectivos y volitivos. Cada uno de estos actos es temporáneo. Y la inscripción de ellos en un sistema de actos determina una transcurrencia: el «ahora» de cada acto está abierto a actos anteriores y posteriores. Ya no tenemos solamente la apertura de cada acto a un «antes» y a un «después». En la acción, ese «antes» y ese «después» se dan efectivamente. Cada acto está abierto desde su «ahora» a los actos anteriores y posteriores. Por eso, el sistema de la acción tiene el carácter de un proceso transcurrente. Los actos no son mónadas aisladas, sino que en la acción componen una unidad procesual estricta. Es el transcurso de la acción. De esta manera, la temporaneidad de los actos se nos convierte, en la acción, en una temporalidad estricta. La acción es un proceso temporal, pues el sistema de sus actos transcurre temporalmente.

El tiempo es, en esta perspectiva, una transcurrencia. Tenemos, ante todo, la transcurrencia de los actos que integran la acción. Incluso aunque las cosas que se actualizan en nuestros actos permanecieran aparentemente inmóviles, la acción se encuentra siempre en transcurrencia. A esta transcurrencia de los actos que componen la acción la podemos denominar «duración». No es una duración de la vida subjetiva, sino una duración de los actos mismos que integran la acción. Pero la transcurrencia no es solamente un carácter de los actos. También hay una posible transcurrencia de las cosas actualizadas en ellos. Cada cosa, en nuestros actos, está abierta a un «antes» y aun «después». Y ese «antes» y ese «después» de la cosas se pueden actualizar también en nuestros actos. Entonces tenemos una transcurrencia que es de la cosa actualizada, y que podemos denominar «sucesión». Todo ello significa que hay distintos tipos de temporalidad. No es igual la transcurrencia como sucesión que la transcurrencia como duración. En el caso de la sucesión, cada «ahora» deja de existir para dar paso al «ahora» siguiente. En cambio, en la duración, el «ahora» de la sensación se actualiza en el «ahora» de la afección, y el «ahora» de la afección se actualiza en el «ahora» de la volición. En la acción tenemos una especie de reactualización de los

actos anteriores que, aun habiendo abandonado definitivamente su «ahora», son integrados en actualizaciones ulteriores. La actualización sensitiva se integra en la actualización afectiva, y ésta en la volitiva. Es la duración como transcurrencia propia de la acción[27].

Evidentemente, la sucesión y la duración no son independientes. Así, por ejemplo, la sucesión de un móvil actualizado en mis actos tiene lugar en la duración de mis propias acciones. Por otra parte, la sucesión y la duración están afectadas por la índole misma de las cosas que se actualizan en la acción. Estas cosas determinan modos especiales de temporalidad. Es lo que sucede, por ejemplo, con la incorporación de los demás a la estructura de la propia acción. Las acciones de los otros se actualizan en mis actos como sucesiones de movimientos. Pero, al incorporarse a mi propia acción, la sucesión de las acciones de los demás forma parte de la duración de la propia acción. De este modo, tenemos algo así como un «tiempo social», entendido como una duración de sucesiones[28]. El análisis del mismo nos llevaría más allá de los límites de esta investigación.

5. *El carácter verdadero de las acciones*

En el capítulo anterior hemos visto que los actos constituyen «hechos primordiales». Del mismo modo, las acciones son, como cada uno de los actos que las integran, hechos primordiales. En cuanto tales, las acciones poseen una facticidad primordial y una verdad simple, como es simple la verdad de los hechos primordiales que las integran. Ciertamente, el análisis es ya una conceptuación de estos hechos, y sus evidencias no pueden confundirse con la verdad primera y simple de nuestros actos. En cambio, la acción, en cuanto sistema de actos, se encuentra situada en el mismo nivel de la verdad primera de nuestros actos. La verdad primera de la filosofía no es sólo la verdad de unos actos, es también la verdad de la acción.

Pero en la acción no tenemos únicamente actos. Tenemos también las cosas actualizadas en ellos como sistemas de propiedades. En este caso, no estamos solamente ante hechos primordiales, sino también ante lo que hemos denominado «hechos actuales». En este nivel tenemos otro tipo de verdad, que no es la verdad simple, pero

27. Sobre estos problemas, tratados desde una perspectiva zubiriana, puede verse I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 331 ss. En ese planteamiento se mantiene todavía la idea husserliana de una ampliación del «ahora».

28. Sobre el tiempo social puede verse A. Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, 1984, pp. 132 ss.

tampoco la verdad del análisis. Es la verdad de lo actualizado, que Zubiri denomina «verdad real». Para evitar la anfibología del término «realidad», preferimos hablar de «verdad actual». La verdad actual es la verdad de lo actualizado en nuestros actos, en cuanto simplemente actualizado en ellos. No se trata de una adecuación, ni de una desvelación, sino de una pura actualización de la cosa en nuestros actos. La cosa presente en nuestros actos, en cuanto actualizada en ellos, posee una verdad casi tan elemental como la verdad simple: es la verdad actual de la cosa en nuestra acción. La verdad actual caracteriza a todas las cosas actualizadas en el sistema de actos que integra la acción. En la acción tenemos un tipo de actualización que es sensitiva, afectiva y volitiva en unidad radical. Por ello, la verdad de la acción no es solamente la verdad primera y simple de un hecho primordial, sino también la verdad actual de las cosas que en ella se actualizan.

Las acciones, además de este carácter verdadero, tienen un carácter moral. Este carácter moral, por elemental que sea, resulta de enorme importancia para nuestra pregunta por la orientación de la praxis humana en el mundo. Es lo que hemos de ver a continuación.

6. *El carácter moral de las acciones*

Las acciones humanas presentan un constitutivo carácter moral. No se trata de la moral entendida como un sistema concreto de normas y valores, sino de un carácter previo y radical, que ulteriormente podrá concretarse en normas y valores. De momento no pretendemos analizar más que aquello que aparece en el sistema de actos que hemos llamado «acción». En este nivel no hay ni puede haber un sistema moral concreto de normas y valores, ni tampoco una teoría ética. Se trata de algo anterior a toda moral concreta y a toda ética: es el carácter moral de la acción misma. Este carácter moral tiene dos dimensiones fundamentales.

En primer lugar, las acciones humanas son, en cierto sentido, acciones libres. No estamos hablando aquí de la libertad como dimensión metafísica del ser humano. Aunque en nuestra realidad última no fuéramos libres, sino que estuviéramos totalmente determinados por mecanismos psíquicos, biológicos o sociales, ello no obsta para que nuestras acciones puedan ser consideradas como libres. Se trata sencillamente de que las acciones humanas, como hemos señalado, no están instintualmente predeterminadas sino que, en virtud de la alteridad radical que aparece en sus actos, son acciones abiertas

y distensas. Ello no soluciona el problema metafísico de si en último término somos o no libres. Pero se trata de un problema que obviamente desborda el análisis de nuestros actos. Para diferenciar la libertad de las acciones de la libertad última del ser humano, podemos hablar, en el plano de las acciones, de «liberalidad». No se trata del liberalismo como doctrina política ni de la liberalidad como virtud. Estamos simplemente ante una dimensión de toda acción humana que, por ser una acción abierta y distensa, es una acción «líbera». Nuestras acciones tienen un carácter «líbero» en la medida en que, en ellas, las respuestas no están prefijadas por las cosas que sentimos.

En segundo lugar, las acciones humanas son susceptibles de gozar del bien y de sufrir el mal. No estamos hablando en este momento de un bien o de un mal en el sentido metafísico. Tampoco nos referimos a lo que determinados sistemas morales pueden juzgar como bueno o como malo. Se trata del bien y de un mal tal como aparecen en la acción. Son el bien y el mal «en sentido extramoral», si por moral se entiende un sistema de bienes, deberes o valores socialmente establecido[29]. En los actos de sensación, las cosas pueden causar dolor o placer. En los actos de afección, las cosas producen gusto o disgusto. Finalmente, en los actos de volición, las cosas son atrayentes o, por el contrario, producen aversión. Los actos dolor, disgusto y aversión, pueden considerarse como actos elementalmente «malos». Del mismo modo, los actos de placer, gusto y atracción, pueden denominarse actos elementalmente «buenos». Igualmente, las cosas, en la medida en que causan placer, gusto y atracción, puede calificarse como elementalmente «buenas», mientras que cuando producen dolor, disgusto y aversión, pueden considerarse como elementalmente «malas». Los actos y lo que en ellos se actualiza constituyen bienes y males elementales, pues son los bienes y males que aparecen en las acciones, y no más allá de las mismas. Otra cosa es que ulteriormente el agente pueda considerar como «buenos» en un sentido nuevo a ciertos males elementales (por ejemplo, el dolor que produce una operación quirúrgica) o «malos» en un sentido también nuevo a ciertos bienes elementales. Tendremos que volver sobre este punto.

Es conveniente observar que estos bienes y males elementales pueden tener, y tienen muchas veces, una relación directa con el carácter social de las acciones. Son los demás los que, al intervenir

29. Sin que ello suponga una vuelta a los sistemas morales de la antigüedad, tal como pretende F. Nietzsche, en *Zur Genealogie der Moral*, en *Kritische Studienausgabe*, vol. 5, Berlin, ²1988, pp. 262 ss.

sobre el transcurso de la acción, causan el placer o el dolor, el gusto o el disgusto, la atracción o la aversión. El bien elemental, en cuanto infringido por otros, lo podemos denominar «bien social». Del mismo modo, el mal elemental, en cuanto infringido también por los demás, podemos llamarlo «mal social». Los bienes y los males sociales, en la medida en que se actualizan en nuestros actos, determinan el transcurso de la acción. Además, hay una bondad y una maldad que consiste, no en causar directamente bienes o males elementales, sino en permitir o en impedir el acceso a las cosas. La intervención de los demás sobre el transcurso de las propias acciones, impidiendo el acceso a las cosas, causa frecuentemente dolor, disgusto y aversión. Podemos entonces hablar de un «mal económico». Del mismo modo, la intervención de los otros sobre el transcurso de las propias acciones, permitiendo el acceso a las cosas, causa placer, gusto y atracción. Sería el «bien económico». No hay que olvidar que estos bienes y males, tanto sociales como económicos, tienen un carácter elemental. Pero no conviene pasarlos por alto porque sobre ellos se montan los grandes problemas morales y éticos de la humanidad[30].

Esta dimensión moral de las acciones nos permite una primera clasificación de las mismas según infrinjan bienes y males elementales a los demás. Se pueden considerar como elementalmente «buenas» aquellas acciones que producen bienes elementales en los otros. Estos bienes elementales pueden consistir en el placer, el gusto y la atracción que las acciones de los demás provocan directamente en las propias acciones. Y pueden consistir también en el placer, el gusto y la atracción que las acciones de los demás producen al permitirme el acceso a las cosas. Del mismo modo, se pueden considerar como elementalmente «malas» aquellas acciones que producen males elementales en los demás. Estos males elementales pueden ser el dolor, el disgusto o la aversión que las acciones de los otros provocan directamente sobre las acciones propias. Y pueden ser también el dolor, el disgusto o la aversión que las acciones de los otros pueden ocasionar a la propia acción en la lucha por el acceso a las cosas.

Todo esto significa que el mal, como el bien, no es algo que aparece primariamente en nuestros valores o en nuestros proyectos.

30. Con estas observaciones no pretendemos en modo alguno suscribir teorías económicas como las que afirman que «el placer y el dolor son indudablemente los objetos últimos del cálculo económico» (cf. W. Jevons, *The Theory of Political Economy*, New York, [5]1957, p. 37. Probablemente, Jevons confunde lo último con lo primero, que es lo que nos interesa en esta investigación. Lo último podría ser, por ejemplo, la extracción de plusvalor, aunque lo superficial y primero fuera el placer y el dolor que causa un sistema económico organizado sobre tal extracción.

El mal está ya presente, como mal elemental, en la estructura interna de las acciones. Por ello, toda liberación del mal se ha de plantear con la misma radicalidad que tiene el mal mismo. La liberación del mal tiene que incluir la presencia del mismo en la estructura de nuestras acciones. El mal no se evita con un simple cambio de valores culturales, pues el mal aparece en un plano, el de las acciones, que es más radical que el de los valores[31]. El valor supone una intelección del sentido, la cual no se da en el sistema de actos que integran la acción. Tampoco se pueden reducir los problemas morales a la dimensión de las relaciones de los seres humanos entre sí, olvidando las dimensiones que dan a las cosas mismas[32]. La filosofía primera, enfrentada con todas las dimensiones del mal que aparecen en las acciones, puede contribuir de esta manera a la crítica de aquellas ideologías que no quieren enfrentar el mal en su radicalidad, contentándose con presentar alternativas al mismo en el plano de los valores o del diálogo. Una liberación auténtica del mal tiene que atender a sus dimensiones «económicas», en el sentido antedicho. Esto no significa reducir el mal a estas dimensiones, sino simplemente señalar que ellas constituyen una dimensión radical del mismo, incrustada en las acciones mismas.

Todo esto es muy importante respecto a la llamada «filosofía de la liberación». Lamentablemente, en los orígenes mismos de esta corriente filosófica, algunos pensadores quisieron criticar el reduccionismo economicista, y para ello tendieron a convertir la filosofía de la liberación en una filosofía de la cultura popular o en una filosofía del encuentro con el otro. Ahora bien, una auténtica filosofía de la liberación tendría que atender a las dimensiones radicales del mal, las cuales ya aparecen en la estructura misma de la acción. Por eso la filosofía de la liberación no debería reducirse a una filosofía de la cultura o a una filosofía del otro. Del mismo modo que hay un reduccionismo economicista, puede haber un reduccionismo culturalista o personalista. La cultura y el encuentro con el otro pueden constituir aspectos esenciales de una liberación integral del mal. Pero una liberación integral, justamente para serlo, tiene que ser radical. Y lo radical, como hemos visto, son los actos. La radicalidad del mal es tal, que aparece ya en la estructura misma de nuestras acciones. El

31. Ésta es la diferencia principal con planteamientos como el de M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Berna, [5]1966.

32. Como parece ser el planteamiento de J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, [5]1990, pp. 144 ss.

mal no es primariamente el tema de una teoría ética o de una filosofía de la cultura, sino que cae de lleno en los temas de la filosofía primera, entendida como análisis de nuestros actos y de todas sus configuraciones funcionales[33].

7. *Conclusión*

De este modo llegamos al final de nuestro análisis de la acción. Ciertamente, no se trata de un análisis exhaustivo de la misma. Muchos aspectos de la acción que aquí solamente han aparecido tangencialmente merecerían de hecho un tratamiento mucho más directo y detallado, el cual no por ello dejaría de moverse dentro del marco de la filosofía primera. Pero en estas páginas solamente aspiramos a establecer unas mínimas coordenadas dentro de las cuales podrían operarse otros análisis ulteriores.

Con todo, nuestro análisis de la acción ha descubierto aspectos importantísimos de la misma, como pueden ser su carácter social y su carácter moral. Sin embargo, este análisis difícilmente puede proporcionar una orientación a la praxis humana en el mundo. No cabe duda que hemos podido establecer ciertos bienes y males elementales, los cuales nos sirven para una primera calificación moral de la praxis humana. Pero esta calificación es insuficiente para la orientación que buscamos. Como hemos señalado, los bienes elementales se sacrifican usualmente a otros bienes que se consideran mayores, aceptando por ellos sufrir ciertos males elementales. Quien emprende un viaje acepta todas las incomodidades del mismo en función de otros bienes que considera preferibles. Ahora bien, ¿en qué consisten estas selecciones entre bienes? ¿Con qué criterios se llevan a cabo? Obviamente, en tales selecciones entre bienes y males elementales juegan un papel decisivo los distintos valores culturales. Todo esto nos invita a abandonar el nivel de la acción para abordar tales problemas desde una nueva perspectiva. Es lo que haremos en el siguiente capítulo.

33. En este sentido, pero sólo en éste, compartimos la tesis de E. Dussel según la cual la ética es la filosofía primera; cf. E. Dussel, «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos»: *Libertação-Liberación,* 1 (1991), pp. 33-49, especialmente pp. 37-38.

4

LA ACTUACIÓN

En este capítulo ampliaremos el estudio de la acción con la incorporación a ella de algunos actos que excluimos de nuestros análisis precedentes. Esta exclusión nos sirvió para mostrar que algunos aspectos decisivos de nuestra praxis, como su carácter personal, social o moral, ya se encuentran presentes en los estratos más elementales de la misma. No hay que esperar al lenguaje, al sentido o a los símbolos para encontrar las dimensiones personales, sociales o morales de nuestras acciones. Sin embargo, esto no significa que el lenguaje, el sentido o los símbolos no desempeñen un papel esencial en la personalidad, en la socialidad o en la moralidad. La acción, como dijimos, es un sistema de actos. Pero puede suceder que la acción como sistema de actos sea, a su vez, parte de un sistema más rico y complejo. Es lo que tenemos que estudiar en este capítulo.

1. *De la acción a la actuación*

Las acciones, tal como han sido presentadas en el capítulo anterior, constituyen algo enormemente fugaz. Los actos que constituyen la acción, desaparecen para siempre de nuestra presencia. Por eso mismo, la intervención de los demás sobre el proceso interno de la acción es también efímera. Su intromisión, permitiéndome o impidiéndome el acceso a las cosas, no tendría más permanencia que la duración de la acción misma. Sin embargo, sabemos muy bien que esto no es así. Las intervenciones de los demás parecen tener efectos duraderos e incluso estructurales. Además, muchas de las acciones propias parecen constituir rutinas. Si bien la acción pasada desapa-

reció para siempre, de algún modo repetimos continuamente acciones, y las consideramos como idénticas a las anteriores. ¿Cómo es esto posible? ¿En qué consiste esta persistencia de la acción cuando la acción misma ha concluido?

Observemos una acción cualquiera, del estilo de las que hacemos al tomarnos una taza de café. Ciertamente, nos encontramos con acciones, pues tenemos todos los actos que las constituyen: sensaciones, afecciones y voliciones en unidad de sistema. Sin embargo, estos tres tipos de actos no son suficientes para caracterizar lo que hemos hecho. Cuando tomamos una taza de café, o cuando nos levantamos, caminamos, nos sentamos o comemos, estamos realizando ciertas prácticas a las que ya estamos acostumbrados. Ellas no constituyen acciones puramente estimúlicas, pues han necesitado ser adquiridas a través de un largo y costoso aprendizaje. Pero tampoco se trata de acciones cuyo transcurso tengamos que determinar cada vez que las emprendemos. Cuando caminamos, no pensamos qué pierna es la que vamos a mover en cada paso. Se trata de modos de actuar que nos son familiares, y que resultan en cierto modo espontáneos. Nos hallamos, por ello, ante acciones que de algún modo han sido orientadas. Ellas no son puros sistemas de actos, sino que además tienen un sentido: «comer», «sentarse», «tomar café», etc. A diferencia de las simples acciones, nos encontramos ahora con *actuaciones* orientadas. Las actuaciones son, por así decirlo, acciones con sentido.

En la actuación tenemos, además de los actos sensitivos, afectivos y volitivos, el acto de intelección del «sentido» de nuestra acción. En las actuaciones «entendemos» el sentido de lo que hacemos. Al acto de intelección del sentido de una acción lo podemos denominar «intención» o «entendimiento». No se trata del entendimiento como una potencia o facultad del ser humano, sino del entender como acto. La intención o entendimiento designa aquí simplemente el acto por el que inteligimos el sentido de una acción. Desde esta perspectiva, las actuaciones son acciones a las que se les agregan los actos de entendimiento o actos «intencionales». Ello da lugar a un nuevo sistema de actos, que es el sistema de la actuación. De hecho, las acciones «puras» posiblemente consisten solamente en movimientos reflejos que suceden en alteridad radical; la mayor parte de lo que denominamos usualmente acciones son, en nuestra terminología, «actuaciones», porque llevan incorporado el entendimiento de su sentido. Los actos que integran la acción están en unidad sistemática con el acto intencional. Y en este nuevo sistema de actos consiste la actuación.

Es importante señalar que el «entendimiento» del sentido de nuestras acciones puede ser puramente tácito. Entender nuestras

acciones no es necesariamente tener conciencia de las mismas. La conciencia, tal como vimos, no es otra cosa que una actualización de los actos ante sí mismos. Por ello puede haber conciencia en actos muy distintos de la intelección de un sentido. E, inversamente, puede haber actuaciones con sentido sin que tengamos conciencia del mismo. Muchas actuaciones que realizamos cotidianamente de un modo rutinario tienen sentido, aunque no sean conscientes[1]. La intelección del sentido no es lo mismo que la conciencia del mismo, y esto es justamente lo que ha posibilitado a la psicología introducir el problema de las actuaciones «inconscientes» y, sin embargo, dotadas de un sentido preciso. Obviamente, en un acto ulterior podemos rememorar una actuación inconsciente, y hacernos conscientes del sentido que tuvo. Pero ello no obsta para que, cuando tuvo lugar, fuera una actuación perfectamente inconsciente. No todo acto intencional es un acto consciente, y no todo acto consciente es un acto intencional.

Cuando actuamos, no tenemos que pensar en cada uno de los actos que vamos a ejecutar para tomar un café, para sentarnos o para caminar. Pero tampoco se trata de acciones que suceden casualmente, y que seríamos incapaces de repetir. De hecho, estamos en condiciones de volver a caminar, a sentarnos o a tomar una taza de café, pues todas estas actuaciones consisten en acciones que han sido de algún modo «fijadas». Las actuaciones son, por así decirlo, acciones fijadas. Esta fijación corre a cargo de los actos intencionales. Decir que la actuación es una acción fijada equivale a decir que la actuación es una acción orientada por un acto intencional que le da sentido. Para que una acción quede fijada y orientada con sentido, recurrimos a acciones pasadas. Desde una acción pasada entendemos nuestra acción presente, pues ésta aparece, por ejemplo, como la misma acción que la que hemos realizado anteriormente. Al entender nuestra acción presente desde otras acciones pasadas, nuestra acción presente ya no es una pura acción, sino una actuación orientada con un sentido que la fija. Por eso podemos decir que las actuaciones están lastradas con la fuerza del pasado[2]. Ello no obsta

1. A. Giddens ha denominado a esto «conciencia práctica»; cf. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, pp. 41 ss. Aquí hemos dado un significado distinto al término «conciencia» (el carácter de un acto que se actualiza ante sí mismo), de modo que no siempre podemos decir que nuestras actuaciones sean conscientes. La «conciencia práctica» sería, en nuestra terminología, el carácter de las actuaciones inconscientes que, en cuanto actuaciones, tienen sentido.

2. X. Zubiri ha llamado la atención sobre este punto en el contexto de su análisis del sentido que tienen las «realidades» actualizadas en nuestros actos, y no del sentido que tienen primariamente nuestros actos (*Inteligencia y logos*, Madrid,

para que seamos capaces de dar nuevos sentidos a nuestras acciones. Pero este sentido se convierte en algo que fijará nuestras acciones, haciendo de ellas actuaciones cargadas con el peso de un sentido que entonces también proviene del pasado.

Esta fijación de las acciones en actuaciones tiene dimensiones psicológicas y neurológicas que no podemos analizar aquí[3]. La psicología y la neurología pretenden transcender nuestros actos, buscando un fundamento que los explique en la estructura profunda de nuestra mente o en nuestro organismo. Todo esto pertenece al ámbito de la teoría, todo lo científica que se quiera, pero teoría. Desde el punto de vista analítico, propio de nuestra investigación, hemos de señalar simplemente que los actos que integran la acción han sido «fijados» por los actos intencionales, en los que entendemos el sentido de lo que ahora son ya actuaciones. El análisis, a diferencia de la teoría, pretende estudiar solamente los actos y no su fundamento. Desde esta perspectiva, la actuación nos aparece como un sistema de actos sensitivos, afectivos, volitivos e intencionales. La actuación representa una nueva configuración funcional de actos, distinta de la acción. Ahora bien, los actos intencionales parecen tener una especial relevancia, pues ellos son los que fijan las acciones, convirtiéndolas en actuaciones. A ellos tenemos que dedicar ahora nuestra atención.

2. *El carácter intencional de la actuación*

Para entender una acción propia o ajena no es suficiente con que se actualicen ante nosotros los tres tipos de actos que la integran. Una acción cualquiera no se puede entender si no es acudiendo de algún modo a otras acciones pasadas. Desde las acciones que han sido ejecutadas en el pasado, tanto por nosotros mismos como por los demás, podemos entender que lo que hacemos ahora es, por ejemplo, «tomar café». De este modo, la acción que realizamos adquiere el carácter de una actuación. Obviamente, esa acción previa la podemos utilizar para entender no sólo una acción concreta que realizamos actualmente, sino para entender también todas las acciones que presenten una estructura similar. En este caso, la acción pasada fun-

1982, p. 60). El peso del pasado en nuestra actuación es analizado por J.-P. Sartre como «praxis inerte»; cf. su *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, pp. 163 ss.

3. Puede verse M. R. Rosenzweig y A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, Madrid, ^{2}1993, pp. 375 ss.

ciona como un «esquema» para entender las nuevas acciones. En cuanto esquema de entendimiento, podemos llamarlo «esquema intencional». El esquema intencional da sentido a nuestras acciones, haciendo de ellas actuaciones. Se podría pensar que estos esquemas intencionales son las «ideas» de la filosofía clásica. Sin embargo, el término sugiere tanto las formas separadas del platonismo como las representaciones subjetivas de la filosofía moderna. Ahora bien, el esquema intencional no es una representación ajena a nuestros actos, sino que consiste justamente en la estructura que los organiza internamente. El esquema intencional es la estructura de la acción pasada como esquema de organización de la actuación presente[4]. Y el acto intencional no es otra cosa que el acto de estructuración de la acción según el esquema que la orienta.

Mediante los actos intencionales, nuestras acciones adquieren una orientación. Y esta orientación les da sentido. Es importante subrayar este carácter «actuacional» del sentido. El sentido no es una misteriosa instancia ajena a nuestras acciones, sino la orientación de las acciones mismas según nuestros actos intencionales. En ocasiones se ha pensado que el sentido es algo que sobreviene a los simples movimientos corporales[5]. Pero de hecho no estamos ante ningún añadido, sino ante la estructuración de los actos de nuestra acción mediante un esquema intencional que los configura internamente. La orientación de las acciones según un sentido no consiste en otra cosa que en una estructuración de las mismas mediante un esquema intencional tomado de acciones pasadas. El acto intencional es, por ello, un acto de entendimiento de sentido, un acto de fijación de nuestra acción, un acto de orientación y un acto de estructuración de la misma según esquemas intencionales. De hecho, se trata de fórmulas equivalentes. Nuestras actuaciones son, al mismo tiempo y por la misma razón, acciones con sentido, acciones fijadas, acciones orientadas y acciones estructuradas según esquemas intencionales.

Señalemos que los actos intencionales pueden, a su vez, presentar formas muy variadas. Ellas nos permiten hablar de diversos tipos de actos intencionales. Así, por ejemplo, los actos imaginativos suelen incluir la intelección del sentido de lo imaginado. Del mismo

4. Los «esquemas intencionales» tienen, por tanto, un sentido muy distinto al del esquematismo kantiano; cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 178-180. Una crítica a la concepción del entendimiento como representación puede verse en R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1989, especialmente las pp. 157 ss.

5. Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, [7]1988, pp. 542 ss.

modo, los actos de rememoración pueden consistir en la intelección del sentido de lo rememorado. Por ello, tanto la imaginación como la rememoración pueden entrar en el ámbito de lo que aquí hemos denominado actos intencionales. La imaginación y la rememoración pueden otorgar sentido a nuestras acciones. De igual forma, los actos de afirmación son también actos en los que se intelige el sentido de lo afirmado, orientando nuestras acciones. Igualmente, todos los actos ligados a las operaciones lógicas y matemáticas son actos de intelección de sentido. Ellos dirigen nuestras actuaciones en el ámbito del cálculo. En este momento no pretendemos llevar a cabo un análisis detallado de los distintos tipos de actos intencionales, o de los momentos intencionales que pueda haber en comportamientos más complejos. Basta con señalar que los actos intencionales comprenden todo tipo de actos de intelección de sentido. En cuanto tales, los actos intencionales son orientadores de nuestras acciones, haciendo de ellas actuaciones.

Los actos intencionales, al estructurar nuestras acciones, determinan cada uno de los actos que las integran. En primer lugar, las sensaciones adquieren un sentido determinado. Ya no tenemos solamente un sistema de propiedades actualizado en alteridad radical, sino que ese sistema de propiedades tiene ahora un sentido: es una taza de café, una mesa, un asiento, etc. El sentido es la función que estas cosas desempeñan respecto a nuestras actuaciones. Obviamente, este sentido no está determinado de una vez por todas: una mesa puede desempeñar ocasionalmente la función de asiento y tener, por tanto, un sentido similar al de una silla. Ahora bien, la sensación de un sistema de propiedades, unida al acto de entender un sentido, ya no es una simple sensación, sino lo que podemos llamar «percepción». No se trata de una sucesión cronológica entre el sistema de propiedades y su sentido, sino de una unidad estructural entre sensación e intención de sentido[6]. En la percepción, las propiedades sentidas tienen un sentido que las organiza, y entonces se «entienden». Evidentemente, el sentido de estas propiedades percibidas depende del elenco de esquemas intencionales de los que disponemos. Para percibir un determinado sistema de propiedades como «taza de café» es necesario disponer de los esquemas intencionales relativos al tomar café en una taza. Y esto solamente es posible para

6. Como bien señala M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, [3]1994, pp. 25-84. Ello no obsta para que se pueda distinguir entre los dos momentos. Obsérvese que cuando Merleau-Ponty rechaza la pura «sensación» se refiere, no a lo que nosotros hemos denominado «sensación», sino a las «sensaciones elementales» de la psicología decimonónica.

quienes participan en una forma de vida en la que ciertas cosas llamadas «tazas» son utilizadas para tomar café. Esto nos muestra que los esquemas intencionales no son primariamente «representaciones» de las cosas, sino más bien aquello que orienta el sistema de actos que constituye la actuación. Entender el sentido de una cosa no es sino poderla integrar en una actuación. Como ya señalaba Heidegger, el sentido del martillo se entiende primariamente en la actuación de martillear[7].

Los actos intencionales determinan también las afecciones y las voliciones. En lugar de meras modificaciones del tono vital en alteridad radical respecto a la cosa, tenemos ahora afecciones con sentido. Así nos encontramos, por ejemplo, con afecciones que tienen el sentido de «alegría», o «tristeza», etc. No se trata de nuevos actos de afección distintos de los que integran la acción. Son los mismos actos, pero ahora poseen un sentido porque han sido estructurados y orientados según un esquema intencional. Para distinguir estos actos de las puras afecciones, podemos llamarlos «emociones». Las emociones son afecciones con sentido. Obviamente, estas emociones están determinadas por esquemas intencionales que varían no sólo según nuestra experiencia pasada, sino también según la lengua que utilizamos. No todos los grupos sociales cuentan con el mismo elenco de emociones. Lo mismo podemos decir de las voliciones. En ellas ya no tenemos solamente la atracción o aversión de determinadas cosas, sino que estas atracciones y aversiones se rigen por un acto intencional que las orienta. De esta manera, las voliciones tienen un determinado sentido, y las entendemos. Las puras voliciones son ahora «deseos» orientados con un sentido. Claro está que el «deseo» significa aquí un acto: el acto de desear. Y los deseos pueden tener forma aversiva, como cuando deseamos evitar algo.

De este modo, las sensaciones, afecciones y voliciones, estructuradas por nuestros actos intencionales, quedan orientadas con un sentido. Las actuaciones nos aparecen así como un nuevo tipo de estructuración de nuestros actos, el cual integra percepciones, emociones y deseos junto con los actos intencionales que los orientan.

En el capítulo anterior veíamos que nuestras acciones están abiertas en virtud de la alteridad radical que aparece en nuestros actos. Esta apertura es lo que permite la fijación de las acciones en actuaciones. Si la acción no está mecánicamente predeterminada, requiere de una orientación que la determine. De este modo, la apertura de nuestras acciones queda en cierto modo «cerrada» en las

7. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, [16]1986, pp. 66-72.

actuaciones. Ahora bien, es importante observar que este cierre no es total. La alteridad radical sigue presente en todos nuestros actos. Las percepciones, las emociones y los deseos, por más que tengan un sentido que las orienta, siempre están enfrentadas a cosas que en nuestros actos se actualizan como radicalmente «otras». Entender el sentido de algo no es hacerlo nuestro, sino que la cosa entendida se sigue presentando en nuestro acto intencional como algo radicalmente distinto del acto mismo de entendimiento. La percepción de un sistema de propiedades como «mesa» no borra la alteridad radical con el que tales propiedades se actualizan en nuestro acto perceptivo. El cierre de las acciones en actuaciones nunca es definitivo, pues la alteridad de las cosas en nuestros actos siempre deja a las actuaciones abiertas. Por eso todos los esquemas intencionales que estructuran nuestras acciones son susceptibles de reforma. Es algo que veremos detenidamente en el siguiente capítulo.

Hemos insinuado una dependencia de los esquemas intencionales respecto a las distintos grupos sociales y a las distintas lenguas. Pero, por otra parte, hemos indicado que los esquemas intencionales se constituyen a partir de acciones pasadas que sirven para entender el transcurso de las actuaciones presentes. ¿Cómo conciliar ambas afirmaciones? Es el problema de las dimensiones lingüísticas y sociales de la actuación.

3. *El carácter lingüístico y social de la actuación*

Comencemos analizando el carácter lingüístico de las actuaciones, para analizar después su carácter social. Como se verá, se trata de dimensiones congéneres, que sólo por razones analíticas tratamos por separado.

a) El carácter lingüístico de la actuación

Al tratar del carácter social de las acciones, ya descubrimos en ellas un momento de comunicación elemental. La comunicación elemental incluye ya una presentación de los demás en el transcurso interno de la acción. Ya indicábamos que el estudio de la comunicación, en lugar de comenzar por el lenguaje, debe iniciarse en estos estratos radicales de la acción: lo comunicativo de la acción no consiste primariamente en lenguaje, sino en un momento interno de la acción misma. Pero las dificultades de los enfoques usuales no terminan aquí. Con frecuencia se ha identificado la actuación significativa con

la actuación determinada por el lenguaje. Sin embargo, no todos los signos que orientan las acciones son de carácter lingüístico[8]. Para aclarar esto tenemos que preguntarnos en qué consisten los signos y cuál es el carácter propio de los signos lingüísticos.

Lo que llamamos «signo» comienza siendo, desde el punto de vista de nuestras acciones, una cosa más actualizada en nuestras sensaciones, afecciones o voliciones. Es decir, un signo es un sistema de propiedades que se actualiza en los actos que integran la acción como algo radicalmente distinto de la misma. Es lo que sucede con todas las cosas a las que nuestra acción tiene algún acceso, y los signos no constituyen una excepción. Ahora bien, si nos situamos en el plano de las actuaciones, los signos son cosas que tienen un sentido para nosotros. Se trata entonces de un sistema de propiedades que entendemos porque algún esquema intencional orienta actuaciones referidas a él. Esto sucede, obviamente, con muchas otras cosas que no son signos. Pero atendamos a lo que pasa con las cosas que llamamos «signos». Algunas de ellas las entendemos porque tienen un carácter de «vestigios». Así, por ejemplo, decimos que el humo es vestigio del fuego. Entendemos el humo como vestigio del fuego, pues en alguna ocasión se ha actualizado en nuestros actos el fuego junto con el humo. Otros signos pueden ser entendidos, no como vestigios, sino como «imágenes» o «iconos». Así, por ejemplo, un dibujo respecto a la cosa dibujada. El dibujo lo entendemos a partir de una previa actualización de la cosa dibujada. En ambos casos nos encontramos con que unas acciones pasadas sirven de esquema intencional para entender un signo presente[9].

Hasta aquí no tenemos nada que diferencie el entendimiento de los signos del entendimiento de cualquier otro sistema de propiedades actualizado en nuestros actos. Los signos son cosas actualizadas en nuestras acciones, y que adquieren sentido en función de acciones pasadas. Ahora bien, lo propio de los signos es lo que podemos llamar su «reversibilidad». Hemos entendido el humo a partir de una previa actualización de fuego. Pero en determinado momento el humo nos sirve para entender que hay fuego. Y esto tiene obvias consecuencias para la orientación de nuestras actuaciones. Del mismo modo, habíamos entendido el dibujo a partir de la previa actualización de la cosa dibujada. Pero, en determinado momento, la ima-

8. Puede verse, en esta línea, el libro de F. Davis, *La comunicación no verbal*, Madrid, 1982.

9. Seguimos aquí una clasificación usual de los signos, accesible al análisis, y que se puede encontrar, entre otros lugares, en J. Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, 1986, pp. 23-26.

gen dibujada puede servir para entender una cosa que vemos, tal vez no con suficiente claridad. Alguien puede utilizar un dibujo para hacerme entender en qué consiste un determinado sistema de propiedades que vislumbro en el horizonte. De este modo, mis actuaciones futuras quedan orientadas por ese dibujo. En ambos casos, el signo ya no es solamente algo que entendemos (en este caso no sería todavía un verdadero signo), sino algo que nos sirve para entender. Mediante los signos, las actuaciones adquieren un carácter «significativo». Las actuaciones son significativas en cuanto que son orientadas recurriendo a unos signos. El signo, como momento de la acción pasada en que fue entendido, se convierte en el esquema intencional que orienta y estructura una nueva acción. Los signos son en este caso precisamente lo que da sentido a las acciones, convirtiéndolas en actuaciones.

La orientación que los signos proporcionan a las acciones es lo que con toda propiedad podemos llamar «significado». Ello pone de relieve el carácter eminentemente actuacional de toda significación. Obviamente, aquí no pretendemos proporcionar una teoría general del significado, sino solamente un análisis del mismo en la medida en que aparece en el ámbito de nuestros actos. Desde esta perspectiva es claro que el significado no consiste primariamente en una «referencia» de los signos a las cosas. También es claro que el significado no es primariamente la cosa referida. El significado es, ante todo, una «significación». Y esta significación consiste en la orientación que los signos proporcionan a nuestras actuaciones. Por ello, no se requiere de «ideas» o de «representaciones» para explicar el significado. El significado no es otra cosa que la orientación de nuestras actuaciones según unos signos. Y estos signos son sistemas de propiedades convertidos en esquemas intencionales que estructuran nuestras actuaciones. Como es sabido, el segundo Wittgenstein puso muy de relieve este carácter pragmático del significado, en el contexto de su crítica al referencialismo propio del neopositivismo lógico[10]. Las observaciones de Wittgenstein pueden ser rigurosamente recuperadas desde el punto de vista de una filosofía primera que analice la aparición del significado en nuestras actuaciones.

Esto es muy importante para nuestra investigación, pues muchos actos intencionales no siempre presentan el carácter de «hechos positivos». Por hechos «positivos» entendemos aquellos hechos que por su propia índole son accesibles para cualquiera. Mientras

10. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, vol. 1, Frankfurt, 1984. §§ 30, 37, 43.

que muchas de nuestras acciones son accesibles para cualquiera, los actos intencionales que las organizan como actuaciones resultan mucho más esquivos. En cambio los signos, que funcionan como esquemas intencionales, son algo perfectamente accesible para cualquiera. Esto no significa, obviamente, que todos nuestros esquemas intencionales se puedan traducir en signos. Inversamente, en un determinado grupo humano puede haber también signos que un determinado actor nunca utilice como esquemas intencionales. Tampoco se puede decir que los actos intencionales que no utilizan signos no sean accesibles a ningún tipo de análisis. Se puede reconstruir el transcurso de las intenciones propias, aunque éstas no hayan recurrido a signos. Estas intenciones serían hechos primordiales, susceptibles de análisis. Sin embargo, no siempre serían hechos positivos accesibles para cualquiera. Los signos tienen en cambio el carácter inequívoco de hechos positivos. Por eso, sin pretender una perfecta ecuación entre intenciones y signos, podemos utilizar preferentemente los signos en cuanto hechos positivos que, como momentos de aquellas acciones en las que los entendimos, funcionan como esquemas intencionales estructuradores de nuevas actuaciones.

En el caso de los vestigios y de las imágenes la reversibilidad del signo resulta muy elemental y obvia. Por el fuego entendemos el humo y por el humo entendemos el fuego. Por la cosa dibujada entendemos la imagen y por la imagen entendemos la cosa dibujada. Sin embargo, la reversibilidad de los signos abre una interesante posibilidad, que consiste en la utilización de un nuevo tipo de signos que no tienen el carácter de vestigios ni de imágenes: son los símbolos. Utilizamos aquí el término «símbolo» para referirnos a signos puramente convencionales, que no guardan ningún tipo de funcionalidad ni de semejanza con la cosa signada[11]. Es el caso, por ejemplo, de las señales de tránsito. El disco rojo se entiende en función de la una acción previamente sentida: la acción de detener el automóvil ante la visión de tal disco. Recíprocamente, determinadas detenciones de automóviles en los cruces de las calles se comienzan a entender a partir del disco rojo. La acción de detenerse está entonces fijada y orientada por un signo, y adquiere así el carácter de una actuación. Pero no hay nada en el rojo que se pueda considerar como un vestigio o una imagen de la detención del automóvil. El que el disco «rojo» indique el imperativo de detenerse se debe a una convención social. Por muy universalizado que pueda estar actual-

11. Cf. J. Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía...*, cit., pp. 24-25. La terminología es de Peirce.

mente este signo, el rojo como signo de detención no se puede considerar como un vestigio ni como una imagen.

Sin duda, en los vestigios y en las imágenes puede haber algunas determinaciones sociales. Que una cosa sea imagen o vestigio de otra es algo que en muchos casos solamente se entiende cuando uno pertenece a un grupo social concreto. Sin embargo, las determinaciones sociales de los signos son mucho más obvias en el caso de los símbolos. En muchas imágenes y vestigios podemos abstraer sus posibles determinaciones sociales. En cambio, nunca podremos entender símbolos tales como las señales de tránsito si no ha habido ciertas intervenciones de los otros que, por ejemplo, han ligado la percepción del disco rojo con el deseo de detener el automóvil. Los demás, en este caso, no sólo determinan el transcurso de una acción, sino que posibilitan que ese símbolo se convierta en esquema intencional de nuestras actuaciones. El significado de nuestras actuaciones, determinado por los signos simbólicos, tiene una ineludible dimensión social. La idea de un *sym-ballein*, es decir, de una convergencia en el signo, subraya justamente el carácter social todo símbolo[12]. Por ello, en los signos simbólicos es esencial la intervención de los otros para que se pueda entender el sentido que tiene determinado símbolo y para que éste pueda entonces funcionar como esquema intencional de nuestras actuaciones. Con esto nos encontramos de lleno ante el carácter social de las actuaciones. Es algo que estudiaremos más detenidamente en el siguiente apartado. Antes de pasar a él nos interesa analizar unos símbolos especialmente relevantes como esquemas intencionales: los símbolos lingüísticos.

En lugar de comenzar señalando las características que diferencian al lenguaje de otras formas de comunicación animal o humana, conviene indicar antes lo que tiene en común con ellas. En primer lugar, el lenguaje consiste en una serie de fonaciones. Las fonaciones son acciones, integradas por actos sensitivos, afectivos y volitivos[13]. Y mediante estas acciones nos hacemos presentes en las acciones de los demás y los demás se hacen presentes en las nuestras. En cuanto sistema de fonaciones, el lenguaje es un modo de actualización de los demás en la estructura interna de la propia acción. Es la constitu-

12. Cf. *ibid.*, pp. 29-30.

13. No podemos presuponer aquí la distinción entre «mensajes» y «acciones de gran energía» que A. A. Moles y E. Rohmer sitúan al comienzo de su *Teoría de los actos. Hacia una ecología de las acciones*, México, 1983, pp. 16, 31. Aquí pueden tenerse en cuenta los estudios sobre la dimensión pragmática del lenguaje de J. Searle (*Speach Acts*, Cambridge, 1969).

tiva dimensión social del lenguaje. Las acciones de fonación pueden alterar el transcurso de la propia acción con independencia del carácter significativo que esas fonaciones pueden tener. La dimensión social del lenguaje es incluso anterior a su carácter significativo. Lo que hemos denominado «comunicación elemental» es una dimensión constitutiva del lenguaje. Por mucho que esta dimensión esté en unidad estructural con otras, es esencial para analizar adecuadamente la comunicación humana no perder de vista la importancia que pueden tener, por ejemplo, un determinado tono de voz o un determinado volumen de la misma. El lenguaje, en cuanto conjunto de fonaciones, participa de los caracteres de la comunicación elemental.

No obstante, el lenguaje es mucho más que comunicación elemental: es un sistema de signos simbólicos. A diferencia de otros símbolos, que en principio pueden aparecer más aislados, el lenguaje tiene un eminente carácter de sistema. Como sistema, cada uno de los símbolos solamente se puede entender en interdependencia con los demás. Es lo que sucede también con otros sistemas de símbolos, como por ejemplo las señales de tráfico. Este carácter simbólico y sistemático no impide que haya aspectos en el lenguaje que recuerden a los signos que hemos denominado vestigios e imágenes. Es el caso de las interjecciones o de las onomatopeyas. Sin embargo, el lenguaje como sistema no consiste en imágenes ni en vestigios, sino en símbolos. En cuanto integrado por símbolos, el lenguaje es convencional y requiere las intervenciones de los demás para hacer que determinadas fonaciones sean significativas. Ahora bien, ¿qué es lo que caracteriza al lenguaje frente a otros sistemas de signos? Obviamente, no podemos responder a esta cuestión desde una perspectiva fisiológica, que sería muy legítima en otro contexto. Tampoco se trata de recurrir a la teoría lingüística para señalar la existencia de una doble articulación del lenguaje en fonemas y en morfemas[14]. Vamos a considerar solamente algunos aspectos del lenguaje que son directamente accesibles a la aproximación analítica que nos hemos propuesto en esta investigación.

En esta perspectiva hay que señalar de nuevo que los signos lingüísticos consisten primariamente en fonaciones. Frente a todas las idealizaciones del lenguaje, conviene comenzar subrayando su carácter accional. El lenguaje no consiste primariamente en un con-

14. Un intento, ya clásico, de sistematizar los caracteres propios del lenguaje humano respecto a otros sistemas de comunicación animal puede encontrarse en Ch. F. Hockett, *Curso de lingüística moderna*, Buenos Aires, 1976, p. 553.

junto de ideas o de conceptos, sino en un sistema de acciones de fonación o acciones fonéticas[15]. Esto confiere un carácter propio a los símbolos lingüísticos. Otros signos, como hemos visto, consisten primariamente en «cosas», entendiendo por tales sistemas de propiedades actualizadas en nuestros actos. En cambio, los símbolos lingüísticos son acciones de fonación, constituidas por diversos tipos de actos, y por tanto conciernen a la filosofía primera de un modo especial. En cuanto signos, las acciones fonéticas funcionan como esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones. En el caso de los símbolos lingüísticos, nos encontramos con esquemas intencionales que, por ser sistemas de actos, pueden pertenecer intrínsecamente a las acciones que van a ser orientadas y convertidas en actuaciones. Las fonaciones, por así decirlo, son acciones orientadoras de actuaciones. De este modo, el lenguaje, a diferencia de otros sistemas de símbolos, está inscrito de un modo radical en las actuaciones. Por ello es también un candidato idóneo para orientarlas[16].

Los símbolos lingüísticos tienen además otra ventaja. En cuanto fonaciones, resultan accesibles tanto para el emisor como para el receptor. Esto diferencia al lenguaje de ciertos sistemas de signos en los que el emisor no puede sentir las señales que él mismo emite[17]. En el caso del lenguaje, la fonación, por más que pueda presentar matices propios en la audición del emisor y en la del receptor, se actualiza en ambos actos con la misma radical alteridad. Tanto para el emisor como para el receptor, la fonación consta de una serie de propiedades acústicas que se actualizan, en la propia sensación auditiva, como radicalmente independientes de esa sensación. En cuanto acciones accesibles para cualquiera, podemos decir que los signos lingüísticos son símbolos positivos. Esta positividad facilita que el significado de mis propias actuaciones resulte particularmente accesible a quienes comparten el mismo sistema de signos lingüísticos. Como vimos, los signos proporcionan significado a las actuaciones. En el caso de los símbolos lingüísticos, este significado adquiere un carácter positivo. De ahí que el análisis del lenguaje sea particularmente apto para estudiar el sentido de nuestras actuaciones. Sin embargo, ello no significa que la filosofía primera se pueda reducir a

15. Algo que ya señalaba K. Marx en *Die Deutsche Ideologie*; cf. sus *Frühe Schriften*, vol. 2, Darmstadt, p. 31.

16. El «idealismo» de la filosofía del lenguaje no se corrige mediante una metafísica materialista del lenguaje, sino ante todo apelando a su carácter de acto.

17. Sobre este punto ha llamado la atención G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago, 1962, pp. 61 ss.

filosofía del lenguaje pues, como hemos dicho, esta reducción dejaría fuera todo un cúmulo de actos, acciones e incluso actuaciones que, siendo hechos positivos, no tienen un carácter lingüístico.

Por otra parte, la alteridad radical propia de nuestros actos posibilita que el lenguaje se utilice para hablar del propio lenguaje. Las fonaciones se actualizan en nuestras sensaciones auditivas en alteridad radical. Justamente por ello, estas fonaciones pueden ser entendidas mediante otros símbolos lingüísticos con los que nos referimos al lenguaje mismo. Es la reflexividad propia del lenguaje. Evidentemente, se trata de algo que se puede hacer con otros sistemas de símbolos: también el sistema morse podría utilizarse para hablar sobre el mismo sistema morse. La razón no está en el parecido del sistema morse con el lenguaje verbal, sino en que ambos se actualizan en nuestros actos como radicalmente «otros» respecto a ellos. Esta reflexividad del lenguaje no se agota en los así llamados «metalenguajes». El lenguaje verbal recurre a la reflexividad en su uso más cotidiano. En el lenguaje corriente no sólo empleamos los signos para entender nuestras acciones, sino que los símbolos lingüísticos se utilizan para entender el propio uso de otros símbolos lingüísticos. Es algo que sucede en multitud de definiciones, descripciones, aclaraciones, etc. El estudio de estos usos «gramaticales» del propio lenguaje compete a una filosofía general del lenguaje, y desborda el marco de este análisis[18].

Finalmente, los símbolos lingüísticos permiten un uso que va más allá del entendimiento de las cosas actualizadas en nuestras acciones. El lenguaje se utiliza en ocasiones para hablar de cosas que no están actualizadas en nuestros actos. No todos los sistemas de símbolos poseen esta propiedad. Obviamente, esta propiedad se funda en la anterior: si los símbolos lingüísticos se utilizan para hablar sobre otros símbolos lingüísticos, es posible tomar los símbolos lingüísticos sobre los que hablamos como puros indicadores de cosas que no están actualizadas en nuestras sensaciones. Así, por ejemplo, puedo tomar un determinado símbolo lingüístico, tal como el de «quark», y utilizar el lenguaje para definirlo. A continuación puedo utilizar ese signo para referirme a una cosa real, cuya existencia postulo, pero que no está actualizada en mis sensaciones. Contra lo que suele pensarse, especialmente en el neopositivismo lógico, los sím-

18. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., §§ 47, pp. 248-251. Sobre este tema, puede verse E. K. Specht, *Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1967, pp. 91-92, 104-106 y 145-148.

bolos lingüísticos no consisten en puras representaciones de cosas que están actualizadas ante nosotros o que alguna vez lo estuvieron. Los símbolos lingüísticos pueden utilizarse para hablar de cosas que no están actualizadas en nuestras sensaciones[19]. Y como esas cosas pueden ser la explicación de lo que hay en ellas, podemos decir que esta propiedad del lenguaje posibilita lo que hemos llamado «teoría». Es algo que tendremos que considerar en el siguiente capítulo.

El lenguaje, así entendido, tiene un carácter eminentemente actuacional. Como otros signos, los símbolos lingüísticos sirven para otorgar significado a nuestras actuaciones. Se trata de un significado fácilmente accesible a todos los que comparten un mismo sistema lingüístico. De ahí la gran capacidad del lenguaje para obtener «entendimiento» entre las personas. Sin embargo, contra todo reduccionismo lingüístico, hay que afirmar que las acciones lingüísticas entran en la filosofía primera por ser acciones, y no por ser lingüísticas. En cuanto acciones, se sitúan en el mismo nivel primordial que otros actos que no tienen un carácter lingüístico. La verdadera crítica del reduccionismo lingüístico no ha de hacerse mostrando las dimensiones morales implícitas en el lenguaje, sino remitiendo el lenguaje a los actos entre los que aparece. De hecho, el lenguaje no puede destruir la alteridad que aparece en cada uno de nuestros actos. Los símbolos lingüísticos otorgan significado a los actos que integran las actuaciones. De esa manera, orientan nuestras acciones y las fijan. Pero, como hemos señalado para todo esquema intencional, esta fijación no es un cierre definitivo de las actuaciones: la alteridad con la que las cosas se actualizan en nuestros actos permanece a pesar de toda fijación lingüística.

Con esto hemos analizado, aunque sea someramente, el aspecto lingüístico de nuestras actuaciones. Sin embargo, los símbolos, como hemos señalado, tienen una constitutiva dimensión social. Es el momento de volvernos sobre ella.

b) El carácter social de la actuación

La dimensión social de la actuación ya nos ha aparecido repetidamente en los apartados anteriores, pero ahora la hemos de considerar de un modo sistemático. Ante todo, hay que comenzar señalando que las actuaciones tienen un carácter social en la medida en que los demás intervienen en ellas. Es algo semejante a lo que ocurría con las acciones. Ahora bien, lo propio de las actuaciones es que

19. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983, p. 215.

éstas son sociales en la medida en que su orientación la reciben de los demás. No se trata primariamente de recibir de los demás un discurso que me haga entender mi acción. Estamos en un plano más radical. Lo que recibimos de los demás es primariamente el esquema intencional según el cual se organiza la propia acción. Y este esquema intencional constituye la estructura según la cual nuestros actos intencionales organizan las actuaciones. Por eso, no sólo los discursos de los demás, sino también el adiestramiento físico que recibo de ellos, las rutinas que me imponen, etc., son modos de determinar el esquema intencional que organiza mis actuaciones. La intervención de los demás es aquello que estructura mis actuaciones sociales, proporcionándoles un esquema intencional que las fija y les da sentido.

Esto no significa que toda actuación tenga que ser necesariamente una actuación social. La radicalidad de lo social no consiste en que toda actuación esté determinada por la intervención de los demás, sino en otro punto. Lo social es radical en las acciones y en las actuaciones precisamente porque no pende de un diálogo consciente con los demás para constituirse. Como hemos visto, no toda actuación es siempre consciente. Pero, además, no toda intervención de los demás consiste necesariamente en un diálogo tendente a orientar mis acciones. La determinación de las propias actuaciones por los demás consiste en que ellos intervienen en su estructuración interna. Y para ello no se requiere que los demás hayan pretendido conscientemente orientar mis acciones. Pueden hacerlo también sin pretenderlo. Cuando alguien me permite o me impide el acceso a las cosas, no sólo está determinando el transcurso de mis acciones, sino también la orientación de mis actuaciones. Mis actuaciones tienen distinto sentido según las cosas a las que se les permita acceder. Y esto sucede con total independencia de que aquéllos que me han permitido o impedido acceder a las cosas hayan iniciado un diálogo sobre la orientación de mis acciones. Los demás determinan el sentido de mis actuaciones con anterioridad a todo diálogo y a toda pretensión consciente de orientación.

Obviamente, las intervenciones de los demás están usualmente orientadas por unos esquemas intencionales. Los demás interpretan su intervención de acuerdo a los signos y símbolos que orientan sus actuaciones. Pero esto no quiere decir que quien acusa la intervención oriente sus acciones resultantes con los mismos signos y símbolos. Mientras los demás, por ejemplo, pueden interpretar sus actuaciones como actuaciones «justas», quien sufre la intervención de los demás puede entender las actuaciones que se ve obligado a emprender de un modo muy distinto y hasta opuesto. La intervención de los demás determinando la orientación de las propias acciones no

consiste en una especie de unanimidad en la interpretación de las actuaciones propias y ajenas. Tampoco consiste en que todos compartan los mismos signos y símbolos. Sobre mis actuaciones pueden intervenir personas que utilizan un lenguaje totalmente ajeno al mío. También pueden intervenir o sufrir la intervención algunas personas que nunca serán conscientes de ella. Pensemos solamente en interdependencias de carácter económico o ecológico. Los demás pueden determinar el transcurso de mis acciones. Cuando entiendo esas acciones, recurro a símbolos que nunca hubiera utilizado si no hubiera tenido que emprenderlas. De este modo, los símbolos con que oriento mis actuaciones están, en cierto modo, determinados por los demás. Pero esto no significa que seamos conscientes de esa determinación, ni tampoco que mis acciones y las de los demás estén orientadas por el mismo sistema de símbolos.

La socialidad de las actuaciones no se encuentra primariamente en una comunidad que comparte las mismas orientaciones ni los mismos símbolos. De hecho, solamente sobre una socialidad previa de las actuaciones es posible que llegue a haber en algún momento símbolos no sólo socialmente determinados, sino también socialmente compartidos. ¿En qué consiste este compartimiento social del símbolo? En que los demás determinan en mí preciamente aquellos mismos esquemas intencionales que orientan sus propias actuaciones. Que el color rojo signifique el imperativo de frenar el automóvil solamente es posible si la intervención de los demás en mis acciones ha ligado la visión del disco rojo con la volición de detenerse. Así se obtiene la actuación de frenar ante un semáforo. Son los demás quienes con sus intervenciones posibilitan que el disco rojo se entienda como signo para detener el automóvil. Evidentemente, la reversibilidad de todo signo hace posible a su vez que el disco rojo sirva para entender el significado de las acciones de los demás automovilistas. Así se obtienen símbolos no sólo socialmente determinados, sino también socialmente compartidos. Lo mismo sucede con los símbolos lingüísticos. Una determinada fonación adquiere significado porque los demás han ligado ciertas acciones con la audición de un determinado sonido. En virtud de su reversibilidad, ese símbolo lingüístico va a poder ser utilizado ulteriormente para dar significado no sólo a las propias actuaciones, sino también a las actuaciones de aquellos que comparten el mismo lenguaje[20].

20. Este movimiento de constitución de los símbolos y de reversión sobre las propias acciones ha sido puesto de relieve, en una perspectiva distinta a la nuestra, por P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, [11]1993, pp. 66-204.

El carácter social de los símbolos, ya sean compartidos o no, tiene mucha importancia para la estructuración de las percepciones, las emociones y los deseos como momentos de la actuación. Ya hemos mostrado cómo los esquemas intencionales determinan nuestras sensaciones, afecciones y voliciones, dándoles un sentido. Ahora podemos añadir que ese sentido es, muchas veces, un significado. Y este significado procede de muchos tipos de signos, entre los cuales hay que destacar los símbolos, especialmente los símbolos lingüísticos. En definitiva: nuestras percepciones, emociones y deseos están signitiva, simbólica y lingüísticamente determinados. Es algo que la psicología experimental no se cansa de repetir, y que puede ser sostenido desde la perspectiva de un puro análisis de las actuaciones. Ahora bien, si los símbolos tienen un carácter constitutivamente social, hemos de constatar algo más. El carácter social del símbolo, en cuanto esquema intencional que orienta y estructura nuestras actuaciones, determina funcionalmente el carácter social de las percepciones, emociones y deseos que las integran. No estamos ya ante las percepciones, emociones o deseos de un sujeto monádico, sino ante percepciones, emociones y deseos socialmente configurados.

En apartados anteriores hablábamos de una dependencia del sentido de las actuaciones respecto a las lenguas y a los grupos sociales. Ahora podemos ya indicar en qué consiste exactamente esa dependencia. Se trata del funcionamiento de los símbolos lingüísticos como aquello que da significado, y por tanto sentido, a las actuaciones. Como estos símbolos se han constituido en tales mediante una intervención social, es evidente que la percepción, la emoción y el deseo están socialmente determinados. Es algo que podemos comprobar fácilmente atendiendo a la diversidad de lo percibido en función de variables lingüísticas y sociales, incluyendo entre ellas factores étnicos, religiosos, de género o de edad. Justamente por ello, el carácter social de las actuaciones determina el modo en que las personas se actualizan en ellas. Ahora bien, para estudiar esta actualización de las personas en las actuaciones sociales es menester comenzar analizando la actualización en ellas de cualquier cosa, sea o no personal.

b.1. Las cosas en la actuación social

Las cosas se actualizan en los actos que integran la actuación como cosas con sentido. En el capítulo anterior, hemos denominado «cosas» a todo sistema de propiedades en alteridad radical. En cambio,

en nuestras actuaciones, las «cosas» se actualizan con un sentido. El sentido de las cosas consiste simplemente en la función que ellas tienen respecto a nuestras actuaciones. Por ello, su sentido pende del sentido de las actuaciones. Así, por ejemplo, la taza de café tiene un sentido concreto respecto a nuestra actuación de tomar café. Pero respecto a otras actuaciones distintas (como la de medir una cantidad de azúcar) la taza de café adquiere un sentido diferente. Para diferenciar las cosas con sentido de los simples sistemas de propiedades, Zubiri ha hablado de «cosas-sentido»[21]. Desde la perspectiva de esta investigación, la «cosa-sentido» designa simplemente un sistema de propiedades en tanto que actualizado en nuestras actuaciones. De este modo, en el nivel de las actuaciones no nos encontramos ya con una simple red constituida por las acciones y por las cosas que en ellas se actualizan. Todas las cosas y las acciones que había en esa red adquieren ahora un sentido respecto a nuestras actuaciones. La red accional se convierte ahora en una «situación» en la que cada cosa tiene un sentido concreto.

Es importante observar que muchas cosas solamente cobran un sentido en la medida en que sufren una alteración. Para que un determinado sistema de propiedades tenga el sentido de «mesa» o de «silla», hay que someterlo a una serie de alteraciones. Ciertamente, también las acciones alteran las cosas. Sin embargo, desde el punto de vista de las acciones solamente tenemos sistemas de propiedades, con independencia de que estas propiedades las tuviera la cosa con anterioridad a nuestra acción, o las haya recibido de la misma. En cambio, la actuación necesita alterar muchos sistemas de propiedades para que adquieran sentido. Evidentemente, ello tiene una dimensión social innegable. En un grupo social donde hay actuaciones como la de comer sobre la mesa, ciertos materiales han de ser alterados para que tengan el sentido de «mesa». No se trata solamente de la necesidad de fabricar mesas, sino de la posibilidad misma de entender el sentido de tales cosas. Una mesa solamente se entiende en función de unas actuaciones, socialmente determinadas, que consisten, por ejemplo, en comer sobre una mesa. La actualización de las cosas en las actuaciones tiene una constitutiva dimensión social. Es algo que podemos considerar más despacio atendiendo a los actos perceptivos.

Hemos visto que la percepción de una cosa es susceptible de determinación social. En las sensaciones teníamos solamente un sistema de propiedades en alteridad radical. En la percepción nos en-

21. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, [3]1984, pp. 59-60.

contramos ahora con algo mucho más determinado. La cosa percibida aparece, ante todo, como algo dotado de cierta continuidad. Es percibida como un «esto» que no se agota en una única sensación, sino que permanece en sensaciones muy diversas[22]. La percepción es capaz de entender múltiples sensaciones, diferentes entre sí, como sensaciones de una misma y única cosa. Lo que da continuidad y unidad a la cosa es justamente el esquema intencional según el cual diversas sensaciones tienen todas el mismo sentido que la anterior. Justamente por esto se trata de algo más que de sensaciones: son percepciones. En la percepción, las cosas duran. Como ya hemos empleado el término «duración» para hablar de la temporaneidad de la acción misma, podemos emplear el término «permanencia» para calificar este carácter de las cosas en la percepción. La permanencia entraña el entendimiento o intención de la unidad de sentido de la cosa percibida. Y esta unidad de sentido puede tener, como sabemos, una fijación social y lingüística. Por eso la permanencia de las cosas en la percepción no es solamente una cuestión individual, sino que también es susceptible de variaciones sociales.

En la determinación social y lingüística de la percepción hay que incluir lo que se ha llamado «apercepción»[23]. Cuando percibimos una silla, tal vez solamente sentimos las propiedades correspondientes a dos de sus patas. Sin embargo, «apercibimos» otras dos, porque entendemos que usualmente estas cosas tienen cuatro patas. Desde la perspectiva en la que estamos situados en esta investigación, podemos decir que la «apercepción» es un momento de lo que hemos denominado «percepción». Dicho en otros términos: la percepción, en la medida en que está orientada por un esquema intencional, incluye propiedades que no están directamente actualizadas en los actos de sensación, pero que pertenecen al sentido de lo percibido. No se trata, en sentido estricto, de un razonamiento ni de una proyección. Estamos simplemente ante la percepción de las propiedades incluidas en el esquema intencional, por mucho que ellas no hayan sido directamente sentidas. Obviamente, en la apercepción son decisivas las propias experiencias pasadas con otras cosas semejantes. Pero también son decisivos los factores sociales y lingüísticos, pues justamente de ellos provienen los esquemas intencionales que me permiten apercibir ciertas propiedades, aunque no se actualicen en mis sensaciones. Por ello, nadie debería extrañarse, ni mu-

22. Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1, Den Haag, pp. 159-161.

23. Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1987, pp. 113-114.

cho menos escandalizarse, de que en ciertas culturas se perciban, por ejemplo, espíritus. Los espíritus probablemente no estarán en nuestras sensaciones, pero sí pueden estar en el esquema intencional con el que ciertas personas entienden las propiedades que hay en las sensaciones. La percepción incluye propiedades apercibidas que no son directamente sentidas. Creer que las únicas percepciones posibles son las que están orientadas por los esquemas intencionales de la cultura occidental es una forma crasa de etnocentrismo.

Esta determinación social de la percepción la encontramos también en las emociones y en los deseos. Pensemos, por ejemplo, en el llamado «estrés». Muchos actos afectivos propios del estrés probablemente se han dado en muchas sociedades del pasado. Pero nunca se habían entendido como estrés. En este sentido, el estrés puede considerarse como una emoción nueva, propia de las comunidades urbanas, incluso aunque ella no incluya afecciones nuevas. Los esquemas intencionales no sólo organizan nuestras percepciones, sino también nuestras emociones y deseos. Y estos esquemas intencionales, lejos de ser intemporales y *a priori*, tienen una determinación social perfectamente constatable. Todo ello determina el modo como se actualizan las cosas en nuestras actuaciones. Entre esas «cosas» que se actualizan en nuestras actuaciones están las personas mismas. Es lo que hemos de analizar a continuación.

b.2. Las personas en la actuación social

Consideremos, para mayor brevedad, solamente los actos perceptivos, prescindiendo de los emotivos y desiderativos. En la sensación teníamos solamente un sistema de propiedades en alteridad radical. En ese nivel, no había distinción entre lo personal y lo impersonal. Para efectuar tales distinciones, necesitamos ciertos esquemas intencionales capaces de discernir entre personas, animales, cosas materiales, etc. Tales esquemas intencionales permiten que un determinado sistema de propiedades sea percibido como una «persona». En la percepción de la persona, obviamente, no entran solamente las propiedades sentidas, sino también muchas otras que son apercibidas, aunque no se hallen actualizadas en ninguna sensación. Claro está, no se trata de una anterioridad de la sensación sobre la percepción, sino de una distinción estructural. En la percepción de un rostro humano entra no sólo un conjunto de propiedades sentidas, sino también el sentido de «rostro humano», que incluye su permanencia y un conjunto de propiedades que no están en la sensación.

Esto significa que la distinción entre lo cósico, lo animal y lo humano es susceptible de variación, en función de los esquemas intencionales utilizados. Y estos esquemas intencionales tienen una determinación social. Así, por ejemplo, no todas las sociedades han entendido del mismo modo a la humanidad ni a los participantes en ella. La percepción de los demás no incluye necesariamente la percepción de la dignidad de la persona humana. El color de la piel puede servir para percibir un rostro como perteneciente a una raza distinta y, por tanto, como merecedor de sospecha y de escarnio. Todo pende de los esquemas intencionales que organizan la percepción del otro. Y estos esquemas están socialmente determinados. Por eso, no es necesariamente la «humanidad» o la «personeidad» lo primero que percibo de los demás. A partir de ciertas propiedades sentidas de los otros, puedo entenderlos primariamente como «ancianos», como «mujeres», como «campesinos», etc. Pensar que la percepción primaria y necesaria del otro es la percepción de un «tú» personal, es querer universalizar ciertas categorías particulares, propias de ciertos grupos sociales. Los esquemas intencionales que me transmite mi sociedad determinan en direcciones múltiples los modos de percibir a los demás. Una filosofía con intención liberadora no puede hacerse ilusiones sobre la percepción del otro. Por desgracia, la historia humana muestra repetidamente que la percepción de los demás no es siempre la percepción de un «tú» personal digno de compasión, amor y respeto[24].

Todo esto se puede aplicar también a la percepción de la propia persona. Nuestra percepción de nosotros mismos está determinada por los esquemas intencionales que los demás nos transmiten. Esta transmisión no consiste solamente en la comunicación de un lenguaje con el que podemos entendernos a nosotros mismos. Se trata también de la configuración, por los demás, de nuestras propias actuaciones según ciertos esquemas intencionales, los cuales pueden tener un carácter lingüístico. Si fuéramos adiestrados por lobos, no adquiriríamos actuaciones propiamente humanas. En ese caso, nunca tendríamos esquemas intencionales para entendernos a nosotros mismos como humanos. Ciertamente, la pertenencia a la especie humana es algo biológicamente determinado. Pero la adquisición de actuaciones específicamente humanas es algo que requiere la inter-

24. Naturalmente, esto no le quita ningún valor a los estudios de Levinas sobre la experiencia del otro, los cuales pueden ser integrados en una filosofía con intención liberadora, cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Guadalajara, 1991, pp. 181-198.

vención de los demás. Si aquí denominamos «humanidad», no al género humano como especie biológica, sino al carácter humano de nuestras actuaciones, entonces hay que afirmar que la humanidad no es algo que proviene de nosotros mismos, sino que la recibimos de los demás. Los demás son los que configuran en nosotros actuaciones humanas. Y, al hacerlo, nos otorgan los esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones.

Estos esquemas intencionales, recibidos de los demás, determinan nuestra percepción de nosotros mismos. Si al sentido que aparece en la percepción de nosotros mismos se le llama en ocasiones «identidad», hay que comenzar diciendo que la identidad no consiste en modo alguno en una igualdad de un sujeto consigo mismo. En primer lugar, la propia identidad no procede de nosotros mismos, sino de unos esquemas intencionales que recibimos de los demás. En segundo lugar, estos esquemas son susceptibles de cambio a lo largo de la historia. En los esquemas intencionales con los que percibimos el sentido de la propia identidad existe indudablemente una gran pluralidad. En ciertas lenguas, como el vietnamita, los pronombres personales son una adquisición relativamente reciente, mientras que en la cultura tradicional la propia persona se entendía en función de sus roles sociales. En cambio, en las lenguas indoeuropeas predominan los esquemas subjetuales. En tercer lugar, siempre tenemos una pluralidad de esquemas intencionales con los que entender la propia realidad. Me puedo percibir primariamente como «humano», como «cristiano», como «varón», como «salvadoreño», o según otros esquemas. En ello es importante no sólo el influjo de los demás, sino también las exigencias de cada situación. En cualquier caso, la identidad no consiste en una igualdad del sujeto consigo mismo, sino en un sentido sometido a determinaciones sociales.

A la identidad personal se la asocia normalmente con lo que la filosofía clásica ha denominado el «yo». El término tiene la ventaja, frente al de «identidad», que no insinúa una igualdad estática de la persona consigo misma. Sin embargo, es un término que no existe en todas las lenguas. Además, en las lenguas indoeuropeas el «yo» tiene una función subjetual. De hecho, la filosofía occidental moderna ha identificado el «yo» con la subjetividad. En cualquier caso, el término «yo», como el de «identidad», se puede emplear si se tienen en cuenta las advertencias formuladas. El «yo» tiene, con todo, la ventaja de que nos permite introducir una importante observación. Si el «yo» es la propia persona en cuanto entendida desde determinados esquemas intencionales, hay que señalar entonces que el «yo» no es anterior al «tú», ni al «él», ni al «ella», ni al «nosotros»,

ni al «ustedes», etc. En todos los casos se trata del entendimiento de determinados sistemas de propiedades a partir de los esquemas intencionales de los que dispongo en cada caso. Ciertamente, la intimidad de la propia persona es distinta a la actualización de los demás en ella. Es algo que vimos al hablar de la acción. Pero, en el caso de la percepción como momento de las actuaciones, tan dependiente de esquemas intencionales es la percepción de la propia persona como la percepción de las personas de los demás.

Si en el ámbito de las acciones hablábamos de la persona como «agente», en las actuaciones la persona se presenta más bien como un «actor», en el sentido de que en sus actuaciones, e incluso en su propia percepción, está desempeñando papeles determinados por otros. Estos papeles provienen en buena medida del pasado. Pero no se trata solamente del pasado de las propias acciones, sino también del pasado de todo un grupo social. Las acciones pasadas son los esquemas intencionales para entender las actuaciones presentes. Y estos esquemas intencionales los recibimos generalmente de los demás. Esto significa, en el caso de la identidad personal, que ella está lastrada por el peso de las experiencias humanas del pasado. Nuestra identidad carga con toda una historia previa en la que los actores sociales se han ido interpretando a sí mismos. El mismo modo en que nos entendemos a nosotros mismos, por muchas variaciones que pueda sufrir, está masivamente prefijado desde antiguo. No somos los primeros cristianos, ni los primeros salvadoreños, ni los primeros profesionales en cierta ocupación, etc. El pasado es una dimensión constitutivamente presente en nuestra identidad personal.

En definitiva, la percepción de todos las cosas, la percepción de las demás personas y la percepción de uno mismo está sujeta a determinación social. No hay contradicción entre la dependencia de nuestros esquemas intencionales respecto a acciones pasadas y su dependencia de los demás. La determinación de la actuación por el pasado no es sólo una determinación por las propias acciones pasadas, sino también una determinación por el pasado de todo un grupo social. El peso del pasado en la actuación es, en este sentido, un peso social. Sin embargo, lo social no es algo que flota por encima de nuestras actuaciones, sino que está inscrito en las actuaciones mismas. Por eso, podemos invertir la perspectiva, y en lugar de ver las actuaciones desde su determinación social, consideremos cómo las actuaciones mismas son las que constituyen la unidad social. Es la refluencia de nuestras actuaciones sobre la socialidad, dando lugar a un sistema social.

b.3. El sistema de las actuaciones sociales

Las actuaciones, en cuanto socialmente determinadas, se estructuran en sistemas. Es algo que no podía suceder con las acciones. Debido a su carácter enormemente fugaz, por más que la acción esté determinada por los demás, esta determinación finaliza con la acción misma. En cambio, las actuaciones son acciones «fijadas». Esta fijación corre mayormente a cargo de los demás, y puede dar lugar a la formación de sistemas permanentes de actuaciones. Así, por ejemplo, la actuación de saludar es la respuesta, socialmente fijada, a otro saludo previo[25]. Las actuaciones sociales, al estar determinadas por los demás, pueden formar sistema con las actuaciones de los otros. No se trata de una funcionalidad extrínseca, sino de una funcionalidad intrínseca a la actuación misma. También los esquemas intencionales que estructuran internamente la actuación están en función de otros esquemas. Cada actuación es, desde sí misma, una actuación en función de otras. Por ello se puede decir que cada actuación social es «actuación-de» las demás. Las actuaciones sociales en unidad de sistema constituyen lo que podemos llamar el sistema social o, simplemente, la sociedad. La sociedad, así entendida, es un sistema de actuaciones. En la sociedad, la intervención propia de las actuaciones cristaliza en estructuras sociales permanentes. Para entender correctamente este sistema de actuaciones tenemos que hacer algunas observaciones.

En primer lugar, el sistema de las actuaciones sociales no es un simple sistema de significados, normas, fines, valores, etc. Es indudable que las normas, los fines, los valores, constituyen posibles esquemas intencionales que orientan las actuaciones. Tampoco cabe duda de que estos esquemas intencionales pueden constituir sistemas por sí mismos, cobrando una relativa independencia respecto a las actuaciones. Es el caso, por ejemplo, del los sistemas de símbolos, especialmente del sistema de símbolos lingüísticos. Sin embargo, el sistema social no se identifica con estos sistemas. Un sistema de signos, por muy importante que sea para la sociedad, no es la sociedad misma. La sociedad es un sistema de actuaciones, y no un sistema de signos. Con frecuencia, las teorías sociales funcionalistas han separado los signos de las actuaciones, y se han centrado en el estudio de los primeros. Al hacerlo, dejan fuera todos los aspectos prácticos que integran los sistemas sociales, y reducen éstos a siste-

25. Cf. la «meditación del saludo», en J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, [3]1988, pp. 181 ss.

mas de sentido[26]. Frente a ello es importante subrayar que la actuación entera es socializada por los demás, y no solamente los esquemas intencionales. La sociedad no es un sistema de esquemas intencionales, sino un sistema de actuaciones sociales.

Esta primera observación es muy importante porque puede servir para abogar por una concepción integral de lo social, evitando el reduccionismo idealista que quiere identificar la sociedad con sus momentos simbólicos o lingüísticos[27]. Se pueden escribir cientos de páginas sobre teoría de la acción comunicativa sin prestar atención a la acción misma ni a otras formas de comunicación que no sean las lingüísticas. Si la acción adquiere un carácter social mediante las intervenciones de los demás permitiéndome o impidiéndome el acceso a las cosas, es importante que esta dimensión «económica» de lo social y su constitutiva relación con las cosas no se pierda al pasar de las acciones a las actuaciones. Las actuaciones tienen ciertamente un momento de sentido. Pero esto no merma en absoluto su carácter «económico». Es claro que las actuaciones con sentido son actuaciones en las que entiendo el acceso a las cosas, tanto propio como ajeno. Pero este momento intencional es solamente un aspecto, todo lo importante que se quiera, del trato con las cosas que acontece en las actuaciones. Todas las dimensiones «económicas» de la acción quedan conservadas en la actuación social. Por eso, cualquier concepto sistemático de la sociedad tiene que incluir la dimensión «económica» de las acciones y actuaciones. El lenguaje tiene, sin duda alguna, una gran relevancia en la orientación de las actuaciones sociales. Lo hemos visto sobradamente. Sin embargo, el sistema social no se limita en modo alguno a lenguaje. Es un sistema integral de actuaciones.

Es esencial subrayar este carácter integral de la actuación si pretendemos un concepto de sociedad que sea útil para conceptuar las formaciones sociales del presente. Así, por ejemplo, la mundialización de los vínculos sociales no tiene por qué consistir en una mundialización de un mismo sistema de símbolos. Puede que las actuaciones de un habitante del planeta estén determinadas por actuaciones de otro que no comparte con el primero ningún sistema simbólico. Es el caso, por ejemplo, de muchas interacciones de tipo «económico». Estas interacciones pueden consistir simplemen-

26. Cf. T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, 1988, pp. 15-71; N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, ²1988, pp. 30-147.

27. En esta dirección apunta el libro de A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, 1993, especialmente pp. 73 ss.

te en impedir el acceso de otras personas a ciertos bienes. En el sistema social, este tipo de interacciones cristaliza en estructuras de poder, mediante las cuales unos actores sociales pueden marginar sistemáticamente a otros. Ciertamente, tanto el que margina como el marginado dan un sentido a sus actuaciones. Pero estos sentidos pueden ser muy heterogéneos entre sí. Y esto no impide que, de hecho, haya una vinculación social. Se trata de una vinculación en el sistema de las actuaciones, y no en el uso de un mismo sistema simbólico por dos actores sociales. Sin duda, la comunidad en el mismo sistema simbólico es de una importancia capital para proporcionar cohesión a los grupos sociales. Quienes comparten un mismo sistema de símbolos pueden entender las acciones de los demás, dialogar sobre ellas y actuar en correspondencia. Pero esto no significa que los límites del sistema social sean los límites del sistema simbólico. Quienes comparten un sistema de símbolos pueden estar determinando muchas actuaciones de otros actores sociales que no comparten ese mismo sistema. No es lo mismo «grupo social» que «sistema social». Mientras que el límite del grupo social está definido por la comunidad en un sistema simbólico, el límite de un sistema social o «sociedad» lo constituyen las actuaciones efectivamente determinadas por los demás[28].

Esto nos conduce a una segunda observación sobre el sistema de las actuaciones sociales. En un sistema, los distintos momentos que lo integran no se caracterizan necesariamente por la igualdad o la semejanza. Lo propio de un sistema es que cada uno de sus momentos esté en constitutiva dependencia de los demás. Es lo que hemos expresado diciendo que cada actuación es «actuación-de» las otras actuaciones del sistema. De hecho, los procesos de diferenciación social conllevan una creciente especialización de los actores. Esto no entraña la inexistencia de una unidad sistemática entre sus actuaciones, sino simplemente el hecho de que la unidad no se da entre lo igual, sino entre lo diferente. Las sociedades no constituyen grupos homogéneos, sino más bien unidades altamente diferenciadas. Estas diferencias afectan también al sentido con que cada uno de los actores sociales entiende sus actuaciones. Así, por ejemplo, el amo y el esclavo de la antigüedad realizaban actuaciones muy heterogéneas con sentidos muy heterogéneos, y sin embar-

28. Esto significa que la mundialización de los vínculos sociales se produce con independencia de que haya un entendimiento entre los actores sociales, tal como parece presuponer N. Luhmann; cf. «Die Weltgesellschaft», en *Soziologische Aufklärung*, vol. 2: *Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen, 1975, pp. 51-71.

go pertenecían al mismo sistema social. Del mismo modo, en el actual sistema social mundial, los actores pueden otorgar sentidos muy heterogéneos a actuaciones también muy heterogéneas. Nada de ello obsta para que pueda haber un solo sistema de actuaciones sociales. Claro está que la constatación empírica de la existencia de tal sistema es tarea de las ciencias sociales. Pero la filosofía puede contribuir a la liberación de muchos presupuestos que, insertos en las categorías fundamentales de esas ciencias, dificultan el estudio de los procesos sociales contemporáneos[29].

Todo esto no significa que haya que despreciar la importancia de aquellos grupos que comparten un mismo sistema simbólico. Pero ellos no pueden aspirar a abarcar la totalidad del sistema social. Un grupo social que comparte un mismo sistema de símbolos, en cuanto está determinado y determina las actuaciones de otros grupos sociales, no constituye más que un segmento del sistema social. Sin embargo, el compartir un mismo sistema simbólico posibilita, en esos grupos, una socialización del entendimiento. No sólo entiendo mis actuaciones y las del otro, sino que las entiendo con los mismos esquemas intencionales que el otro utiliza. En este caso, entendemos del mismo modo nuestras actuaciones, y es posible actuar en reciprocidad. Posiblemente, algún tipo de entendimiento puede darse también entre miembros de culturas muy heterogéneas, apelando a ciertas actuaciones humanas que son prácticamente universales. Pero es indudable que la comunidad de entendimiento se da privilegiadamente entre quienes comparten de alguna manera un mismo sistema simbólico. Además, la comunidad en un sistema simbólico socializa ciertos aspectos de la acción, como su espacialidad y su temporalidad. Así, por ejemplo, la comunidad de entendimiento somete espacialidad y la temporalidad de las acciones sociales a una medida común, adquiriéndose entonces una unidad en el espacio y en el tiempo sociales. La espacialidad y la temporalidad dan lugar a la unidad de un mismo espacio y un mismo tiempo, socialmente mensurados[30]. Es un tema en el que no podemos profundizar aquí.

29. Ya É. Durkheim insistía en el carácter diferenciado de los sistemas sociales. Sin embargo, su idea de la «conciencia colectiva» como definidora de lo social le impidió llevar hasta las últimas consecuencias la idea de sistema social, cf. É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, [12]1902 y *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, [12]1968.

30. Cf. Ch. Gosden, *Social Being and Time*, Oxford, 1994, pp. 101-130.

4. *El carácter verdadero de la actuación*

Las actuaciones, tal como las hemos considerado hasta aquí, son sistemas de actos. En cuanto tales, no cabe duda que ellas constituyen hechos primordiales, cuya verdad no es otra que la verdad simple. Es algo que ya hemos dicho de los actos en particular y de las acciones. Ahora podemos señalar lo mismo de las actuaciones. En cuanto sistemas de actos, las actuaciones pueden ser término de un análisis antes de ser sometidas a explicaciones teóricas. Este capítulo no pretendía una explicación biológica, psicológica o sociológica de los actos recurriendo a realidades que están más allá de los mismos, sino que ha querido permanecer en el nivel mismo de los actos y de su organización. Por otra parte, las actuaciones son acciones orientadas. Como vimos en el capítulo anterior, en los actos que integran la acción se actualizan distintos sistemas de propiedades. Estos sistemas son entonces «hechos actuales». En cuanto tales, tienen una verdad distinta de la verdad simple. Es la que hemos denominado «verdad actual». Las cosas actualizadas, en cuanto actualizadas, tienen esa verdad que consiste en su simple estar presente en nuestros actos. Esta actualización es sensitiva, afectiva y volitiva a un tiempo. Las actuaciones, en la medida en que incluyen acciones, poseen también este tipo de verdad. Ya no es la verdad simple de nuestros actos, sino la verdad de las cosas actualizadas en ellos, en cuanto actualizadas.

Ahora bien, la actuación también tiene su propio modo de verdad. En las actuaciones, como hemos dicho, entendemos el sentido de las cosas actualizadas en nuestros actos. Para ello, recurrimos a los esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones respecto a esas cosas. Pues bien, con ello aparece un tipo de verdad que consiste en la mayor o menor adecuación de esos esquemas intencionales a las cosas que hemos de entender. No se trata de una adecuación de los esquemas intencionales a lo que las cosas reales con independencia de nuestros actos, sino de una adecuación con las «cosas» en cuanto sistemas de propiedades actualizados en nuestras acciones. Ciertos esquemas intencionales se adecuan a esos sistemas de propiedades, y nos sirven para entenderlos. Por el contrario, otros esquemas intencionales son incapaces de dar sentido a esos sistemas de propiedades, y resultan por tanto inadecuados para ellos. Esta adecuación o inadecuación de los esquemas intencionales conlleva una inadecuación de la actuación misma. Ciertas actuaciones cotidianas son adecuadas a las cosas, mientras que otras son «erradas». El error no es una patri-

monio de nuestros juicios, sino que pertenece a la estructura interna de la actuación, justamente porque pertenece a los esquemas intencionales que la configuran.

Es interesante observar que la posibilidad del error no nos había aparecido en los actos ni en las acciones. La verdad simple de los actos y la verdad actual de la presencia de las cosas en ellos no admite error. En cambio, en nuestras actuaciones la adecuación convive con la posibilidad de la inadecuación. La verdad de las actuaciones es una verdad dual, donde cabe la adecuación y la inadecuación. A partir del elenco de esquemas intencionales que disponemos para orientar nuestras actuaciones, podemos acertar o errar en la selección de los esquemas más adecuados. De ahí que, como hemos dicho, nuestro entendimiento de las cosas sea más o menos adecuado, y que actuemos adecuada o inadecuadamente. Nuestras actuaciones pueden ser adecuadas, pero pueden ser también erróneas. ¿Qué es lo que caracteriza a la actuación adecuada frente a la que no lo es? Aquí tenemos que recordar algo que ya nos apareció páginas atrás: la adecuación de nuestros esquemas intencionales puede estar exigida por las cosas mismas. Es la evidencia de la verdad como adecuación. La actuación verdadera es una actuación en evidencia de adecuación. Lo que dijimos a propósito de la evidencia en el análisis es ahora perfectamente aplicable a toda actuación. La evidencia no es otra cosa que la «exigencia» con la que un sistema de propiedades reclama un determinado esquema intencional. Por eso, la evidencia es siempre relativa al conjunto de esquemas intencionales de que disponemos. Lo que para nosotros es evidentemente «blanco» puede no serlo para el miembro de una cultura con un elenco más rico de esquemas intencionales para los colores. La evidencia es siempre susceptible de mejora, y nunca garantiza verdades apodícticas.

Esto nos lleva una segunda observación respecto a la relatividad social de la verdad como adecuación. La verdad y el error en las actuaciones son relativos a un elenco de esquemas intencionales. Y estos elencos de esquemas intencionales, como sabemos, están socialmente determinados. De ahí que las actuaciones que resultan adecuadas en un grupo social no lo sean en todos. No se trata solamente de lo que un grupo social pueda considerar como moralmente adecuado. Hay adecuaciones en el plano técnico, intelectual, en las normas de urbanidad, etc. Más allá de lo estrictamente moral, muchas actuaciones son adecuadas o inadecuadas según los esquemas intencionales que utiliza cada grupo social. Por otra parte, no hay que perder de vista que nuestras actuaciones alteran las cosas

con las que tratamos. La adecuación de nuestros esquemas intencionales y de nuestras actuaciones a las cosas que nos rodean está muchas veces en función de nuestra producción de esas cosas. Así, por ejemplo, nos adecuamos a las «sillas» porque previamente las hemos producido, cosa que no sucedería en una sociedad donde no hubiera sillas. En este sentido hay que destacar que la adecuación no es una simple adaptación de nuestros esquemas intencionales y de nuestras actuaciones a las cosas, sino también una alteración de las cosas, adecuándolas a nuestras actuaciones. Ni que decir tiene que esta alteración no es puramente individual, sino que se realiza según los esquemas intencionales y las actuaciones de todo un grupo social. La adecuación frecuentemente no es adaptada, sino producida.

Una vez que hemos considerado la verdad de las actuaciones podemos preguntarnos, como en el caso de las acciones, por su carácter moral. Se trata, obviamente, de una pregunta enormemente importante para nuestra búsqueda de criterios para una orientación de la praxis humana en el mundo.

5. *El carácter moral de las actuaciones*

En el capítulo anterior nos hemos referido a la dimensión moral de las acciones. Sin embargo, también las actuaciones tienen un carácter moral. Se podría pensar que este carácter moral de las actuaciones consiste primariamente en el esquema intencional que las orienta. Así, por ejemplo, hay actuaciones orientadas por determinadas normas, bienes, fines, valores o deberes. De hecho, en la historia de la filosofía se han construido muchos «sistemas morales», entendidos como sistemas de esquemas intencionales de carácter moral. Hay sistemas morales, como los de raigambre aristotélica, que se basan en la existencia de determinados bienes que las personas persiguen en su vida[31]. Ya no se trata, obviamente, de los bienes elementales, sino de fines que el actor considera que merece la pena perseguir, aunque ello signifique la aceptación de ciertos males elementales y la renuncia a ciertos bienes también elementales. Por otra parte, hay sistemas morales, de inspiración kantiana, que consisten en sistemas de deberes[32]. Otros sistemas morales, como los de origen fenomenológico, son sistemas de valores. Es indudable que los valores, los deberes y los bienes constituyen posibles esquemas intencionales

31. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a.
32. Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 144.

destinados a orientar nuestras actuaciones. No entramos aquí en la discusión sobre la posible prioridad de los bienes sobre los deberes, o de los valores sobre los bienes. Más bien nos interesa llamar la atención sobre un problema más radical.

Si atendemos a las normas, fines, valores, bienes y deberes nos encontramos con que, desde el punto de vista de nuestras actuaciones, todos ellos consisten en esquemas intencionales. Ciertamente, un aristotélico podría argüir que los bienes son con frecuencia cosas reales independientes de nuestras actuaciones. Ahora bien, aquí estamos analizando nuestros actos, y no haciendo teoría sobre lo que hay más allá de los mismos. Desde este punto de vista, los bienes nos aparecen en dos modos fundamentales. En primer lugar, como «bienes elementales» actualizados en nuestros actos. Su origen puede estar en cosas reales, pero son bienes elementales solamente en cuanto que se actualizan en actos de placer, gusto o atracción. En segundo lugar, el bien puede aparecer también como un esquema intencional destinado elaborar una selección entre los bienes elementales que se han de preferir y aquellos otros que se pueden sacrificar en aras de los primeros. Así, por ejemplo, se propone como bien de la vida la felicidad, y a ella se han de sacrificar otros bienes elementales. Al bien como esquema intencional lo podemos denominar «bien final», o simplemente «fin», a diferencia del «bien elemental». Del mismo modo, las normas, los valores y los deberes son también esquemas intencionales. Todos estos esquemas intencionales pretenden decirnos cuándo una actuación es moralmente adecuada. La actuación será moralmente adecuada cuando el esquema intencional que la orienta es el «deber», el «bien final», los «valores», etc.

Sin embargo, para enjuiciar moralmente una actuación no nos basta con apelar a los esquemas intencionales a los que recurre un determinado actor. Aquí preguntamos por la dimensión moral de las actuaciones, y no sólo por el carácter moral de los esquemas intencionales que las orientan. Teniendo como esquema intencional los bienes, deberes o valores de un determinado grupo social, se pueden estar realizando actuaciones radicalmente nocivas, incluso desde la misma perspectiva de los esquemas intencionales utilizados. La búsqueda de la felicidad como «bien final» puede terminar en una tremenda desdicha personal. El infierno, dice el refrán, está empedrado de buenas intenciones. Ciertamente, no se puede emitir un juicio justo sobre los actores morales sin conocer los esquemas intencionales que les han orientado. Por eso, una buena parte de la filosofía moral occidental ha preferido pronunciar juicios sobre las

personas, y no sobre las actuaciones[33]. Posiblemente en ello tiene su peso no sólo el subjetivismo moderno, sino también influencias de tipo jurídico (razones por las que se puede condenar a alguien) o de tipo teológico (la idea de un juicio final personal). En estos casos, las buenas intenciones, en el caso de que no se pueda demostrar una obligación de la persona de conocer las consecuencias de sus actuaciones, siempre han sido consideradas como eximentes de culpa. Ahora bien, el punto de vista filosófico es distinto. La filosofía no pretende primariamente juzgar a las personas, sino orientar sus actuaciones. El juicio sobre las personas es una cuestión derivada. Si buscamos una orientación sobre la praxis humana en el mundo, tenemos que comenzar por averiguar qué actuaciones son preferibles y por qué. Para ello no basta el análisis de los esquemas intencionales. Solamente juzgando las actuaciones en su integridad se puede aspirar a que las personas transformen sus esquemas intencionales, haciendo que su «deber», su «bien», sus «valores» o sus «normas» orienten actuaciones que se puedan considerar íntegramente como buenas.

¿En qué consiste la bondad o la maldad de las actuaciones, si no es en los esquemas intencionales que las guían? Recordemos, en primer lugar, lo que nos permite considerar a una acción como «buena». Una acción es buena en la medida en que produce bienes elementales, y es mala en la medida en que causa males elementales. Se trata de algo que ya nos ha aparecido en el capítulo anterior. En principio, podríamos decir lo mismo de las actuaciones: éstas son buenas en la medida en que producen bienes elementales, y son malas en la medida en que originan males elementales. Sin embargo, con eso hemos valorado las actuaciones solamente en lo que tienen de acciones, sin tener en cuenta a los esquemas intencionales que las constituyen en actuaciones. La actuación no puede ser estudiada unilateralmente, atendiendo solamente a sus esquemas intencionales, pero tampoco considerando exclusivamente sus aspectos puramente accionales. Se requiere un consideración de la bondad o maldad de las actuaciones que sea capaz de integrar ambos momentos. De lo contrario, habríamos abandonado nuestro tema actual, que es la dimensión moral de las actuaciones, y no la dimensión moral de los esquemas intencionales ni la dimensión moral de las acciones.

Las actuaciones son, como sabemos, acciones orientadas por actos intencionales. Los actos intencionales que las orientan pueden

33. Cf. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AB 15-16; J. S. Mill, *Utilitarismo*, Madrid, 1984, p. 134.

imprimir a las actuaciones una condición moral que va más allá de la causación de bienes o males elementales. Mediante un esquema intencional determinado, podemos renunciar a ciertos bienes o aceptar ciertos males en aras de un bien que se considera mayor. Se puede aceptar un tratamiento médico doloroso para evitar mayores dolores en el futuro. Para esto, los esquemas intencionales operan una selección entre los bienes y males de acuerdo con ciertas jerarquías de preferencias. Al hacer esto, recurrimos a esquemas sobre valores, bienes finales, deberes, normas, etc., tal como la filosofía moral clásica ha estudiado desde múltiples perspectivas. Ahora bien, la actuación no se evalúa según los esquemas intencionales que ha utilizado, sino según la selección que ha operado entre los bienes y males elementales: una actuación es buena si de hecho opera una selección adecuada entre los bienes y males elementales; una actuación es mala, si de hecho su selección entre bienes y males elementales resulta inadecuada. Los adjetivos «bueno» y «malo» los hemos aplicado ya a las acciones. En el caso de las actuaciones podemos decir, recuperando un término clásico, que cuando ellas operan selecciones adecuadas, son actuaciones «virtuosas»[34].

El término «virtud» tiene la ventaja de referirse a la actuación como un todo, incluyendo tanto sus momentos accionales como su organización mediante un esquema intencional. En la filosofía clásica se redujo frecuentemente la virtud a un «hábito bueno», y se la opuso al «vicio» como «hábito malo». Con ello se perdió su sentido profundamente dinámico. La virtud, en su sentido originario, indica una fuerza inscrita en la propia praxis humana. Aquí le damos a la virtud su sentido etimológico de *virtus* o *dýnamis*, pues la actuación «virtuosa» no consiste en la repetición de las acciones buenas, sino en una actuación que de hecho, y no sólo en las intenciones de actor, opera una selección adecuada de bienes y males elementales. Por eso mismo, lo que se opone a la virtud no es tanto el vicio, sino la torpeza. En su sentido originario, el término «torpe» no indica solamente la carencia de habilidad, sino la carencia de virtud. De ahí que tenga connotaciones morales. Aquí lo utilizaremos para designar aquellas actuaciones que de hecho operan una selección inadecuada entre bienes y males elementales. A las actuaciones torpes se oponen las actuaciones virtuosas, es decir, las que fácticamente operan selecciones adecuadas entre los bienes y los males elementales.

34. A. MacIntyre ha tratado de recuperar el significado de la «virtud» para la filosofía moral (cf. su *After Virtue*, London, 1981). Esto no significa que aceptemos aquí su idea de una fundamentación de la moral en la tradición.

Para ello se requiere no sólo que la actuación pretenda ser orientada por ciertos esquemas intencionales morales (deberes, bienes finales, valores, etc.), sino también que la actuación ejecute fácticamente la orientación que esos esquemas intencionales prescriben, seleccionando adecuadamente los bienes y males elementales.

Ahora bien, ¿cómo decidir qué actuaciones pueden ser consideradas como virtuosas? Evidentemente, para ello basta con observar si su selección entre bienes y males elementales es adecuada. Pero, ¿quién decide sobre la adecuación de esta selección? Para ello hay que contrastar los esquemas intencionales utilizados con los bienes y males efectivamente alcanzados. Y esto nos pone ante un grave problema. Y es que estos esquemas intencionales, como sabemos, tienen un origen social. El grupo social no sólo me proporciona una serie de valores, normas, bienes finales y deberes según los cuales se han de orientar las actuaciones virtuosas. Además, los otros estructuran mis propias actuaciones de acuerdo con esos esquemas intencionales. La moral es, desde este punto de vista, una «moral concreta». Ella consiste en un sistema de actuaciones sociales y, en cuanto tal, forma parte de un sistema social. De este modo, cada moral concreta está internamente vinculada a estructuras sociales determinadas. Así, por ejemplo, ciertos períodos de la industrialización puede prescribir morales puritanas, favorecedoras del ahorro, mientras que otros períodos de la misma puede prescribir morales hedonistas, favorecedoras del consumo. Todo esto requiere análisis sociológicos que desbordan los límites de estas páginas.

El verdadero problema filosófico está en otra parte. Pareciera que solamente podemos juzgar sobre el carácter virtuoso de nuestras actuaciones a partir de la moral concreta de un determinado grupo social. Sin embargo, con ello no podemos responder a nuestra pregunta por la orientación de la praxis humana en el mundo. Por una parte, ya hemos constatado desde el comienzo de estas páginas una pluralidad de tradiciones morales, es decir, de «morales concretas», las cuales son heterogéneas entre sí, y responden muchas veces a problemas planteados en situaciones sociales distintas de las actuales y muy diversas entre sí. Por muy valiosas que sean en ocasiones las soluciones aportadas por las distintas tradiciones morales, ellas tienen que hacer valer su importancia en un lenguaje accesible a personas que no comparten esa tradición. Por otra parte, los verdaderos problemas éticos suelen aparecer justamente cuando la moral concreta de un determinado grupo social es insuficiente para orientar las actuaciones de sus miembros ante situaciones inesperadas. Todo esto significa que el carácter moral de las actuacio-

nes, si bien es esencial para cualquier reflexión filosófica sobre los problemas morales de la humanidad, no resulta suficiente para orientar la praxis humana en el mundo. Para ello tendremos que superar el análisis de las actuaciones e iniciar una reflexión ética sobre la fundamentación de moral. Es algo que nos aparecerá en el siguiente capítulo.

6. *Conclusión*

Hemos considerado en este capítulo la estructura interna de las actuaciones. En ellas, los actos que integran la acción son organizados funcionalmente mediante esquemas intencionales que las orientan y les dan un sentido. En este nivel de las actuaciones se inscriben dimensiones fundamentales de la praxis humana, tales como los signos, el lenguaje, el sistema social o la moral concreta. En todos estos niveles hemos considerado la determinación de las actuaciones por esquemas conceptuales que, en buena medida, recibimos de los otros. El agente, desde la perspectiva de las actuaciones, es más bien un actor que orienta sus actos según un sentido que, de alguna manera, ya ha sido preestablecido. Es el peso de los demás y el peso del pasado en las propias actuaciones. Sin embargo, los agentes humanos no se limitan a ejecutar papeles escritos por otros. En muchos momentos adoptamos papeles nuevos, o rescribimos los guiones antiguos. En nuestra praxis no nos limitamos a orientar nuestros actos de acuerdo a algún esquema intencional que hemos recibido del pasado, sino que también nos detenemos a pensar qué es lo que hemos de hacer en situaciones en las que el pasado resulta insuficiente. Se trata de situaciones decisivas para plantearnos la pregunta por la orientación humana en el mundo. En ellas, no nos limitamos a actuar, sino que organizamos nuestros actos de un modo nuevo que va más allá de la actuación. Es el problema de la actividad.

5

LA ACTIVIDAD

En el capítulo anterior hemos estudiado la estructura básica de la actuación. Sin embargo, la praxis humana no se reduce a acciones y actuaciones. Las acciones humanas, como vimos, están abiertas, y son orientadas por esquemas intencionales. Pero no todas las situaciones pueden ser resueltas por estos esquemas. Con frecuencia nos encontramos con situaciones en las que nuestros esquemas intencionales no nos ofrecen criterios suficientes para orientar nuestra actuación. En este caso, nuestros actos se tienen que estructurar de una forma nueva, a la que llamaremos «actividad».

1. *De la actuación a la actividad*

Las actuaciones, como sabemos, tienen lugar en determinadas situaciones. En una red accional están presentes las acciones propias, las acciones de los demás, así como también las cosas respecto a las cuales se realizan esas acciones. En la medida en que todos estos elementos tienen un sentido, hemos hablado no sólo de redes accionales, sino de situaciones. En una situación determinada, nuestros esquemas intencionales intentan dar sentido a todos los elementos que la integran. Incluso cuando una cosa tiene simplemente el sentido de ser algo «extraño» o «desconocido», nuestros esquemas intencionales pueden orientar, por ejemplo, actuaciones de prudencia o de curiosidad. De este modo, pareciera que la situación puede ser siempre resuelta mediante los esquemas intencionales que orientan nuestra actuación. De hecho, nuestra praxis cotidiana está en buena medida orientada de esta manera. No tenemos que pensar

cada día todas las operaciones que vamos a realizar desde el momento mismo en el que nos levantamos. Nuestros esquemas intencionales orientan nuestro modo de asearnos, vestirnos, alimentarnos, etc. Son actuaciones que tienen sentido en virtud de esquemas intencionales con los que ya contamos y de los que simplemente echamos mano en cada situación.

Sin embargo, en ciertas situaciones nos encontramos, como ya hemos dicho, con una insuficiencia de nuestros esquemas intencionales. Hay situaciones en las que varios esquemas intencionales entran en competencia a la hora de orientar nuestra acción. Es el caso, por ejemplo, de un conflicto moral: el actor se encuentra con dos o más posibilidades de actuación. Todas ellas serían adecuadas («virtuosas»), pero cada una de las actuaciones posibles excluye a las demás. También cuando nos encontramos en una situación extraña o desconocida pueden platearse distintas actuaciones posibles, incompatibles entre sí. Obviamente, estos ejemplos se refieren a situaciones excepcionales. Pero de hecho, también en nuestra agenda cotidiana estamos continuamente optando entre distintas posibilidades, por más insignificantes que éstas sean. En nuestra praxis diaria podemos encontrarnos con conflictos entre varias actuaciones posibles. Ciertamente, nuestros esquemas intencionales pueden incluir también una jerarquía de preferencias que nos permita seleccionar la actuación más adecuada. Pero no siempre es así. En ese caso, situados ante varias actuaciones co-posibles, nuestros esquemas intencionales son insuficientes. Entonces tenemos que pasar de la actuación a la actividad.

Así considerada, la actividad consiste en la apropiación de una determinada posibilidad de actuación[1]. En cuanto apropiación, no cabe duda que la posibilidad tiene un momento volitivo, que es justamente la opción. De hecho, la actividad no anula los momentos sensitivos, afectivos y volitivos propios de la acción. Tampoco elimina los esquemas intencionales, propios de la actuación, pues la actividad consiste justamente en la apropiación de uno de ellos. La actividad incluye actos perceptivos, emotivos, desiderativos e intencionales. Por ello, la acción y la actuación no desaparecen en la actividad, sino que son momentos integrantes de la misma. Sin embargo, en la actividad nos encontramos con una nueva forma de

1. X. Zubiri ha conceptuado la razón como actividad (cf. *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983, pp. 27 ss.); aquí nos referiremos más bien a los actos racionales como momento de la actividad. Ello no excluye que los actos racionales se puedan conceptuar al modo de Zubiri. Es una cuestión que rebasa los límites de estas páginas.

configuración funcional de nuestros actos. Ello se debe a que en la actividad aparecen, además de los actos que integran la acción y la actuación, un nuevo tipo de actos. Son aquellos actos intelectivos que nos permiten seleccionar una determinada posibilidad, desechando las otras. A estos actos intelectivos propios de la actividad los podemos denominar «actos racionales». De este modo diremos que la actividad es una estructuración de nuestros actos que incluye, junto con los actos que integran la acción y la actuación, a los actos racionales. Pero entonces tenemos que explicar en qué consisten estos actos racionales.

2. *El carácter racional de la actividad*

Los actos racionales son los actos intelectivos propios de la actividad. Ellos consisten, ante todo, en la intelección de las distintas posibilidades de actuación. Sin embargo, los actos racionales no sólo inteligen distintas posibilidades, sino que también determinan cuál es la posibilidad que nuestra actividad se va a apropiar. Para hacer esto, los actos racionales tienen que determinar lo que las cosas sean con independencia de su actualización en nuestros actos. En la carretera podemos percibir, por ejemplo, una superficie brillante. Ella puede obedecer a un charco de agua sobre el pavimento. Pero puede ser también un simple reflejo del asfalto. Las cosas actualizadas en nuestros actos pueden ser diversas cosas más allá de los mismos. En este «pueden ser» están justamente las posibilidades. Son, por una parte, distintas posibilidades de entender lo que es esa superficie brillante con independencia de nuestros actos. Y, al mismo tiempo, son también distintas posibilidades de actuar: un reflejo del asfalto se puede ignorar, mientras que un charco de agua sobre la carretera nos obligaría a reducir la velocidad. La apropiación de una determinada posibilidad de actuar entraña constitutivamente la intelección de lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos.

Esto nos proporciona algunas características de los actos racionales. En primer lugar, los actos racionales consisten en una búsqueda de lo que las cosas son con independencia de nuestros actos, incluidos los actos racionales mismos. Inteligir racionalmente una cosa significa «pensar» lo que ella pudiera ser más allá de nuestros actos. Ahora bien, que los actos racionales busquen lo que las cosas reales pueden ser con independencia de todos nuestros actos no significa que de hecho logren sus propósitos. Se trata de un problema de «teoría del conocimiento», que solamente se puede solucio-

nar teóricamente, es decir, situándonos más allá de nuestros actos. Desde la perspectiva de una filosofía primera que solamente quiere analizar los actos mismos, nos basta con constatar que los actos racionales pretenden averiguar lo que las cosas son con independencia de todo acto. Es, si se quiere, la paradoja de los actos racionales: ellos son actos caracterizados justamente por preguntarse lo que las cosas pueden ser con independencia de todo acto, también de todo acto racional. Si utilizamos el término «razón», no para designar una facultad, sino simplemente para referirnos a los actos racionales, podemos decir entonces que la razón consiste en la pretensión de transcender todo acto. La filosofía primera se limita a constatar este carácter de la razón en cuanto acto, sin discutir sobre el éxito de sus propósitos.

En segundo lugar, el acto racional consiste, según hemos visto, en la apropiación de una cierta posibilidad entre otras. Entre distintas posibilidades de intelección de lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos, el acto racional se apropia una de ellas. Estas posibilidades de intelección son, al mismo tiempo, posibilidades nuestras de actuación. Inteligiendo lo que las cosas son con independencia de nuestros actos, determinamos *ipso facto* cuál de los distintos esquemas intencionales es el que puede orientar nuestras actuaciones. De este modo, si la actividad consiste en la apropiación de una determinada posibilidad de actuación, tenemos entonces que decir que los actos racionales no son algo ajeno a nuestra praxis. Contra toda escisión entre razón y actividad hay que señalar enérgicamente que los actos racionales, lejos de moverse en un ámbito distinto al de la praxis, son justamente un momento constitutivo de la estructura interna de nuestra actividad. La apropiación de una posibilidad de actuación entraña la determinación racional de cuál es la posibilidad que nos hemos de apropiar. Y esta determinación solamente es posible si transcendemos nuestros actos para preguntarnos qué son las cosas con independencia de los mismos.

En tercer lugar, los actos racionales pueden revestir un carácter eminentemente lingüístico. El conflicto entre esquemas intencionales y la opción por una posibilidad es frecuentemente un conflicto entre diversos signos. Como sabemos, los signos asumen la función de esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones. Obviamente, no todo signo es necesariamente un símbolo lingüístico. Pero nada obsta para que el conflicto entre esquemas intencionales sea un conflicto entre símbolos lingüísticos. Por ello, la apropiación racional de una posibilidad puede tener también una dimensión lingüística. En este caso, los actos racionales resultan especialmente

accesibles para cualquier observador, adquiriendo el carácter de «hechos positivos». El símbolo lingüístico sirve entonces no sólo como esquema intencional, sino también para designar lo que las cosas reales pudieran ser con independencia de nuestros actos. El lenguaje no se agota en su función de dar sentido a nuestras actuaciones y a las cosas que se actualizan en ellas. Los símbolos lingüísticos también sirven, como ya indicamos en el capítulo anterior, para significar lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos.

Aquí nos aparece entonces la «realidad» en sentido propio. Ya hemos señalado que, en nuestros actos, las cosas se actualizan como radicalmente distintas de los mismos. Es lo que hemos denominado «alteridad radical», y que caracteriza a todo tipo de acto, también a los actos intelectivos. Ahora bien, esta alteridad radical en nuestros actos nos remite a la realidad de las cosas con independencia de los mismos. Si las cosas se actualizan en nuestros actos como radicalmente distintas de ellos, estamos en cierto modo impelidos a preguntarnos por lo que ellas sean más allá de nuestros actos. La alteridad se ha hecho máxima: ya no se trata de un carácter propio de las cosas en nuestros actos, sino de aquello que las cosas puedan ser con independencia de cualquier acto. Estamos ante una alteridad, no como carácter de lo actualizado en nuestros actos, sino como alteridad de lo que es independiente de todo acto. Es una alteridad «real», que no acontece en nuestros actos, sino más allá de los mismos. A esta alteridad la podemos denominar simplemente «realidad». La realidad no es una alteridad en un acto o respecto a un acto, sino la alteridad de lo que las cosas sean con independencia de nuestros actos. De esta manera, es obvio que la alteridad radical nos remite a la realidad. Pero también es claro que la alteridad radical no se identifica con la realidad.

Cuando los actos racionales se dirigen a la realidad, no pretenden solamente tomar distancia respecto a las orientaciones insuficientes que nos proporcionan nuestros esquemas intencionales. Los actos racionales pretenden ante todo decirnos qué son «realmente», qué son «en realidad» las cosas que hay en nuestros actos. Así, por ejemplo, la superficie brillante sobre la carretera es en realidad un charco de agua. Esta realidad independiente de nuestros actos es inteligida como aquello que fundamenta lo que hay en ellos. El agua es, por así decirlo, el «fundamento» de la superficie brillante que se ha actualizado en nuestros actos perceptivos. Lo propio de los actos racionales es partir de lo que hay actualizado en nuestros actos para preguntarse por su fundamento en la realidad. Una vez que se ha

inteligido este fundamento, lo que está actualizado en nuestros actos puede ser comprendido a la luz del mismo. De este modo, podemos decir que los actos racionales consisten en un dinamismo que, partiendo de todo lo actualizado en nuestros actos, se pregunta por su fundamento real y, a partir de este fundamento, explica lo que hay actualizado en nuestros actos[2]. Si al conjunto de cosas tal como son con independencia de nuestros actos lo llamamos «mundo», habría que decir que los actos racionales, partiendo de las redes accionales y de las situaciones actuacionales, buscan su fundamento en el mundo, para así explicarlas y comprenderlas.

Esta idea de realidad no nos aboca a ningún realismo en sentido clásico, pues todas las cosas del mundo las inteligimos siempre en radical alteridad, de modo que nunca podemos pretender haber conocido exhaustivamente una realidad. Por otra parte, nada nos obliga a pensar que las cosas sean iguales en nuestros actos que con independencia de los mismos. Muy por el contrario, los actos racionales se caracterizan por una insatisfacción con todo lo actualizado en nuestros actos y con las diversas formas en que lo actualizado ha sido inteligido en el pasado[3]. Por ello, la razón es constitutivamente «crítica», y esta crítica se lleva a cabo en nombre de la realidad. Sin embargo, tampoco podemos afirmar que no exista nada con independencia de nuestros actos, o que la realidad constituya un *incognitum* al que nunca podremos acceder. Semejantes afirmaciones sólo pueden hacerse en virtud de una teoría, pretendidamente instalada en la realidad, y no desde la perspectiva analítica de la filosofía primera. Por otra parte, la alteridad radical que aparece en todos nuestros actos, también en los actos racionales, nos prohibe cualquier identificación hegeliana entre la razón y la realidad. De hecho, tanto el idealismo como el realismo son explicaciones teóricas del conocimiento, y en cuanto tales sobrepasan el análisis de nuestros actos. La filosofía primera solamente puede constatar que la alteridad radical de las cosas en nuestros actos nos remite a la pregunta, propia de los actos racionales, por lo que ellas sean con independencia de los mismos. En los actos racionales no se actualiza solamente un sistema de propiedades, ni solamente el sentido de las mismas. En ellos se actualiza lo que las cosas pudie-

2. Cf. las afirmaciones de K. Marx sobre el método de la economía política en sus *Grundrisse*, London, 1973, pp. 100-101. Puede verse también K. Kosik, *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt, 1967, p. 31.

3. Si lo actualizado en nuestros actos (*Erscheinungsform*) coincidiera con su realidad (*Wesen*), la razón sería innecesaria; cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. 3, Berlin, 1972, p. 825.

ran ser con independencia de cualquier acto, incluidos los propios actos racionales. Ahora bien, en ningún acto racional tenemos la realidad misma, sino solamente aquello que pensamos que es la realidad con independencia de todo acto. Propiamente, en los actos racionales no hay «realidad», sino alteridad radical con pretensión de realidad.

3. *El carácter creativo de la actividad*

La actividad tiene un carácter constitutivamente creativo. No se trata de una creatividad de la praxis en contraposición a la teoría, ni tampoco de una espontaneidad de la razón frente a la pasividad de los sentidos. Estamos ante algo muy distinto: es la creatividad de los actos racionales como momento constitutivo de una actividad que es en sí misma creativa. Esta creatividad se refiere a varios aspectos de la actividad que hemos de considerar a continuación.

En primer lugar, la actividad tiene una dimensión de futuro. Como vimos, las actuaciones cargan con el peso del pasado. Los esquemas intencionales que fijan la acción están «archivados» en los signos y símbolos a los que recurrimos cotidianamente. De este modo, si bien toda actuación está integrada por actos que son «actuales» en su «ahora», su orientación pende del pasado. En cambio, la actividad tiene que vérselas con situaciones «nuevas», en el sentido de que en ellas resultan insuficientes los esquemas intencionales de actuaciones pasadas. En la actividad, la apertura del «ahora» de los actos se convierte en una apertura hacia el futuro. Por eso, la actividad tiene un carácter de «futurición». Esta futurición concierne eminentemente a los actos racionales que organizan nuestra actividad[4]. Como los actos intencionales no nos indican lo que las cosas son con independencia de nuestros actos, los actos racionales tienen que adelantarlo. Este adelanto es lo que podemos llamar, sin más compromiso, un «postulado». La actividad adelanta el futuro postulando lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos. Mientras que las actuaciones son dependientes de las acciones pasadas y de los esquemas intencionales recibidos, las actividades son creativas adelantando el futuro. La actividad adelanta el transcurso de nuestros actos postulando lo que las cosas podrían ser con independencia de los mismos.

4. Aquí se pueden integrar los análisis de Heidegger en *Sein und Zeit*, Tübingen, [16]1986, pp. 336 ss.

En segundo lugar, la actividad tiene un carácter innovador. Cuando nuestros esquemas intencionales no resuelven una situación determinada, recurrimos los actos racionales, con lo que nuestras actuaciones dan paso a la actividad. Estos actos racionales pueden consistir en la simple decisión por uno de los esquemas intencionales concurrentes, postulando que éste es el que nos indica lo que las cosas reales son con independencia de nuestros actos. Pero en ocasiones nuestra actividad incluye la creación de esquemas intencionales nuevos para postular cuál pudiera ser el fundamento real de las cosas. La actividad suele formular entonces nuevos signos y símbolos, incluyendo símbolos lingüísticos, con los que tratamos de inteligir lo que las cosas pueden ser con independencia de nuestros actos. En este caso nos encontramos con una dimensión más profunda de la creatividad: la actividad no se limita a postular qué esquema intencional es el que ha de orientarnos, sino que crea un esquema intencional nuevo, valiéndose normalmente de nuevos signos y símbolos. Es el carácter innovador de la actividad.

En tercer lugar, la actividad tiene un carácter experiencial. Como hemos indicado, la actividad parte de nuestras actuaciones, y asume todos los momentos perceptivos, emotivos, desiderativos e intencionales que hemos encontrado en ellas. Pero las actuaciones pueden encontrarse con una insuficiencia de nuestros esquemas intencionales para resolver una situación determinada. Entonces la actividad selecciona uno de los esquemas intencionales concurrentes o crea uno nuevo. El esquema intencional apropiado orientará nuestra actuación futura, y en ella se comprobará si tal esquema intencional es verdaderamente apto para resolver aquella situación. Así se va enriqueciendo el elenco de esquemas intencionales de que disponemos: vamos adquiriendo experiencia. La experiencia consiste justamente en este proceso que, partiendo de nuestras actuaciones pasadas, va creando y asumiendo paulatinamente nuevos esquemas intencionales que son aplicados a actuaciones futuras. En este sentido, la experiencia no se reduce a una simple recepción de datos sensibles. La experiencia tiene un carácter eminentemente práctico, pues no es sino una dimensión de nuestra actividad. Y, además, la experiencia tiene una constitutiva dimensión racional, pues ella entraña la pregunta por lo que las cosas pudieran ser en realidad, con independencia de nuestros actos.

En cuarto lugar, la actividad tiene un carácter transformador. Al preguntarnos por lo que las cosas actualizadas en nuestros actos pudieran ser en realidad, no sólo estamos buscando su fundamento más allá de nuestros actos para así orientar nuestras futuras actua-

ciones. Cuando buscamos el fundamento de esas cosas, estamos también pensando en lo que nuestra actividad puede hacer con ellas. El fundamento real de las cosas actualizadas en nuestros actos no sólo nos indica cómo podemos actuar respecto a ellas, sino que también nos señala lo que las cosas pudieran ser en el futuro. De este modo, el conocimiento racional de las cosas no se limita a señalar cuáles son las posibilidades de nuestra actividad, sino que también nos indica cuáles son las posibilidades de las cosas mismas. Estas posibilidades pueden hallarse inscritas en determinados dinamismos que las cosas reales tienen con independencia de nuestros actos. Entonces, más que de posibilidades, habría que hablar de «tendencias reales». Pero la intelección racional del fondo real de las cosas nos indica también lo que nuestra actividad puede hacer con ellas. Nuestra actividad puede proponerse la transformación de las cosas con las que se encuentra de acuerdo a lo que ellas son en realidad. Mientras que en la actuación teníamos solamente una alteración de las cosas de acuerdo a nuestros esquemas intencionales, en la actividad tenemos una estricta transformación de la realidad.

Finalmente, la actividad tiene un carácter «inquieto». Ya hemos señalado que la constitutiva apertura de las acciones no se pierde en las actuaciones, por más que ellas estén fijadas. En la actividad, la apertura consiste en una inquietud por no saber lo que las cosas son en realidad. Es la inquietud de tener que apropiarnos una posibilidad, adelantando lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos. En una situación determinada, también la decisión de no actuar consiste en la apropiación de una posibilidad. De este modo, la inquietud consiste en no poder evitar la actividad[5]. Ciertamente, se puede afirmar que la actividad es un *factum*, pues lo son todos los actos que la integran. Pero este *factum* no es algo simplemente «hecho» en el sentido de «concluso», sino algo que *fácticamente* se está haciendo. La actividad solamente culmina cuando nos apropiamos una posibilidad de actuar, inteligiendo racionalmente lo que las cosas son en la realidad. De ahí que la actividad sea una actuación pendiente, una inquietud que apunta a la actuación. Obviamente, esta actuación nos aboca a nuevas situaciones, en las que podemos vernos impelidos de nuevo a optar entre diversas posibilidades. La inquietud de la actividad solamente se cierra provisionalmente. Y es que la apertura de la acción permanece tanto en las actuaciones como en las actividades.

5. Cf. M. Blondel, *La acción (1893)*, Madrid, 1996, pp. 3-9.

4. *El carácter personal de la actividad*

En los capítulos anteriores nos hemos referido al carácter personal de las acciones y de las actuaciones. En las acciones nos encontrábamos con aquella distensión en que consiste el carácter personal de los agentes. En las actuaciones asistimos a la constitución de la identidad de los actores mediante esquemas intencionales recibidos de los demás. Con la actividad nos encontramos ahora con un nuevo nivel de lo personal.

En las actividades está incluida la pregunta racional por lo que las cosas sean con independencia de nuestros actos. Pues bien, esta pregunta nos la podemos aplicar también a nosotros mismos en la medida en que estamos actualizados en nuestros propios actos. Es la pregunta por aquello que somos en realidad. Esta pregunta no se plantea mientras los esquemas intencionales nos proporcionan una identidad libre de conflictos. Sin embargo, en ciertas situaciones, los esquemas intencionales recibidos pueden entrar en competencia, y resultar insuficientes para orientar nuestra actuación. En tales situaciones, no podemos actuar si no es preguntándonos qué es lo que somos en realidad. No se trata de una pregunta meramente teórica. Preguntarnos por lo que somos es preguntarnos por lo que queremos ser. Tenemos que determinar, eligiendo entre varios esquemas intencionales o creando uno nuevo, aquello que queremos ser en realidad. La pregunta por el fondo de nuestra realidad es, al mismo tiempo, la apropiación de una posibilidad de orientar nuestras actuaciones según un esquema intencional que nos dice quién somos en realidad. Sin duda, muchas veces nos limitaremos a adoptar un esquema intencional recibido de los demás. Pero, en la medida en que nos apropiamos de una posibilidad, desechando otras, estamos otorgando a nuestra actividad un rumbo inequívocamente personal.

Nuestra actividad tiene, en este sentido, un carácter que podemos denominar «biográfico». Cada posibilidad apropiada por nuestra actividad nos aboca a una nueva situación en la que nos encontraremos con nuevas posibilidades de actuación. La apropiación de posibilidades es principio de nuevas posibilidades. De este modo, al apropiarnos posibilidades respecto a lo que podemos ser en realidad, vamos determinando el rumbo de nuestra biografía. Al mismo tiempo, los posibilidades que no nos hemos apropiado quedan obturadas, y nunca se nos volverán a presentar en la misma manera. Claro está que podemos arrepentirnos de las posibilidades apropiadas, pero nunca podremos borrar el hecho de aquella apropiación.

Esto da a nuestra biografía un carácter constitutivamente dramático. Pero se trata de un drama que nosotros mismos escribimos al apropiarnos de aquellas posibilidades que hemos inteligido como lo que somos y como lo que podemos ser. Si en las actuaciones somos «actores» que desempeñamos papeles escritos en el pasado, en las actividades somos «autores» que vamos inexorablemente escribiendo el papel de nuestra biografía[6]. Evidentemente, esta autoría se mueve dentro de los márgenes de las posibilidades que se nos presentan en cada situación. Y esta situación está integrada por las cosas y por las personas que se actualizan en nuestros actos. Nuestra biografía está siempre socialmente situada.

Del mismo modo que inteligimos racionalmente la propia realidad, podemos inteligir también la realidad de los otros. La filosofía moderna ha tendido a pensar que el conocimiento de la propia realidad no representaba ningún problema, porque presuponía un sujeto evidente para sí mismo. En cambio, el conocimiento del otro planteaba enormes dificultades, pues el sujeto que habría detrás de su cuerpo nunca podía tener la misma evidencia que la propia subjetividad[7]. Ya hemos mostrado la dificultad de tales teorías: la idea de sujeto se refiere constitutivamente a algo que transciende nuestros actos y que, por tanto, no puede pretender la evidencia. El conocimiento de la propia realidad es un problema siempre abierto para nuestros actos racionales. Y también la realidad del otro la conocemos mediante actos racionales. El otro se actualiza en nuestras acciones como un sistema de propiedades, el cual recibe un sentido que le proporcionan los esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones. Todo esto está actualizado en nuestros actos, y constituye el punto de partida para preguntarnos por la realidad del otro con independencia de nuestros actos. Tanto la realidad propia como la realidad del otro constituyen el término de actos racionales y, en este sentido, no hay ninguna prioridad del conocimiento de uno mismo sobre el conocimiento del otro.

Como vimos en el nivel de las actuaciones, tan pendiente de esquemas intencionales es la intelección de uno mismo como la intelección de los demás. Los esquemas intencionales utilizados para entender la propia persona pueden servir para entender a los de-

6. Los términos «agente», «actor» y «autor» han sido utilizados por Zubiri, pero con un sentido distinto al que aquí les hemos otorgado; cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, p. 593.

7. El planteamiento sobrevive, en buena medida, en el propio E. Husserl; cf. *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1987, pp. 91 ss.

más, y viceversa[8]. Ahora bien, en el nivel de la actividad nos encontramos con algo más radical. Los actos racionales me lanzan más allá de las cosas actualizadas en mis actos, hacia el plano de la realidad que las fundamenta. Esto significa que tanto la propia persona como la persona de los otros ya no son consideradas desde el punto de vista de los propios actos, sino desde el punto de vista de la realidad. Indudablemente, toda intelección racional parte de los propios esquemas intencionales, y éstos modulan inexorablemente el acceso a la realidad. Sin embargo, la razón pretende transcender los esquemas intencionales que organizan nuestras actuaciones y situarse en un plano independiente de todo acto. Tanto la propia persona como la del otro se inteligen racionalmente desde la realidad tal como pudiera ser con independencia de nuestros actos. Los actos racionales tienen incluso una posibilidad más radical: pueden tratar de inteligir las cosas con los esquemas intencionales de los demás. La razón puede intentar ponerse en el punto de vista del otro y, desde ahí, comprender la propia realidad. Es el grado mayor del conocimiento personal[9].

5. *El carácter histórico de la actividad*

En la actividad biográfica, las posibilidades apropiadas son principio de nuevas posibilidades. Ahora bien, esto no sucede solamente en la actividad individual. Hay también un dinamismo social de posibilitación. Este dinamismo tiene dos aspectos fundamentales. En primer lugar, las posibilidades apropiadas por cualquier autor son principio de nuevas posibilidades, no sólo para él mismo, sino también para los demás. Del mismo modo, las posibilidades que se apropian los demás, determinan las posibilidades que tienen otros actores particulares. Las situaciones a las que nos enfrentamos en nuestra vida cotidiana están constitutivamente determinadas por las posibilidades que los demás se han apropiado en el pasado. En segundo lugar, puede haber también una apropiación colectiva de posibilidades. Cuando un grupo social comparte un mismo elenco de esquemas intencionales, puede verse enfrentado a situaciones que no sólo

8. Desde esta perspectiva se pueden integrar las agudas observaciones de G. W. F. Hegel sobre la dialéctica del reconocimiento; cf. su *Phänomenologie des Geistes*, en sus *Werke* (Moldenhauer y K. M. Michel [eds.]), vol. 3, Frankfurt, ^{2}1989), pp. 145 ss.

9. Algo que ya observó, en otro contexto, G. H. Mead; cf. *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1962, pp. 135 ss.

afectan a todo el grupo, sino que el grupo las puede entender de un modo semejante. Por eso, en caso de conflicto entre esquemas intencionales, el grupo social puede decidir apropiarse colectivamente una misma posibilidad. Aquí es decisivo el entendimiento mutuo que puede darse en el interior del grupo. Las posibilidades apropiadas colectivamente determinarán no sólo las futuras actuaciones individuales, sino las actuaciones de todo el grupo. Evidentemente, esto no se aplica al sistema social en su conjunto, pues tal sistema puede ser, como vimos, mucho más amplio que los grupos caracterizados por compartir un mismo elenco de esquemas intencionales.

Esta determinación de las propias posibilidades por los otros y esta apropiación colectiva de posibilidades constituyen las dos dimensiones de la «historicidad». La historicidad es un carácter de la actividad humana en cuanto que en ella nos encontramos con un dinamismo de apropiación social de posibilidades. Cada posibilidad apropiada socialmente es principio de nuevas posibilidades. A este dinamismo de posibilitación social es a lo que se puede denominar «historia». La historia es un dinamismo social de posibilitación. En la historia, el poder social es un poder de posibilitación. Es importante subrayar este carácter social de la historia. La apropiación de posibilidades es, en el caso de la historia, una apropiación *social*, tanto porque las propias posibilidades están determinadas por los demás, como porque un grupo social puede apropiarse colectivamente de determinadas posibilidades de actuación. En este sentido, aunque sea correcto atribuir a cada persona individual una constitutiva historicidad, esta historicidad solamente es tal en cuanto que está determinada por los demás: no hay historicidad al margen de la socialidad[10]. Esto no significa que la historia se pueda convertir en una especie de «sociología dinámica». De hecho, los dinamismos propios de la socialidad son distintos a los de la historicidad. Mientras que en la socialidad nos encontramos la actualización de los demás en las propias acciones y la constitución de un sistema de actuaciones, en la historicidad nos encontramos con un dinamismo de apropiación de posibilidades. Lo que sucede es que este dinamismo integra las acciones sociales y las actuaciones sociales, llevándolas a un nuevo nivel, que es justamente el de la actividad histórica.

Este carácter intrínsecamente social de la historia no anula el papel de los individuos en ella. El individuo, en la historia, no es un

10. Heidegger entiende la historia desde las posibilidades, pero su planteamiento se centra en la historicidad del *Dasein*; cf. *Sein und Zeit*, cit., pp. 372 ss.

simple actor que ejecuta un papel que se le ha impuesto[11], sino un autor que se apropia posibilidades. Incluso cuando grupos enteros se apropian colectivamente determinadas posibilidades, el individuo tiene la posibilidad de disentir. Otra cuestión distinta es la de las coacciones de todo tipo a las que el individuo puede estar sometido. La posibilidad del disenso puede llevar asociada la sanción, que puede llegar incluso a la muerte física. Por ello, en una situación determinada, no todas las posibilidades gozan de la misma probabilidad. La apropiación de posibilidades se da siempre a partir de situaciones determinadas, en las que unas posibilidades son más probables que otras. Por eso mismo, la historia no consiste en un simple caos de decisiones arbitrarias, sino que en ella se pueden detectar estrictos dinamismos colectivos. La investigación de las causas de esos dinamismos y de las leyes a las que obedecen sobrepasa los límites de la filosofía primera. Su estudio corresponde a la historiografía, entendiendo por tal la investigación científica de la historia. En cualquier caso, la idea de la historia como apropiación social de posibilidades permite mantener no sólo los momentos colectivos e individuales de la historia, sino también la dialéctica entre determinación y creatividad.

Cuando hablamos de «historicidad» nos referimos solamente a aquellos aspectos de la misma que se actualizan en los actos o en sus distintas configuraciones. Ello no obsta para que la historicidad así entendida esté determinada por realidades que transcienden nuestros actos. Así, por ejemplo se puede hablar de todos los factores físicos que determinan la historia, desde la materia hasta la vida. Pero, sin negar la realidad de estos factores, hay que señalar que ellos son término de una investigación teórica sobre el fundamento de la historicidad. Evidentemente, una investigación de este tipo rebasa los límites de una filosofía primera. La filosofía primera no se propone «desnaturalizar» la historia, sino solamente estudiar aquellos aspectos de la misma que son accesibles al análisis de nuestros actos. En cambio, la filosofía de la historia, a diferencia de la filosofía primera, tiene que estudiar muchos aspectos de la misma que rebasan lo actualizado en nuestros actos. Así, por ejemplo, todas las preguntas relativas al «sujeto de la historia» conciernen a la filosofía de la historia, y no a la filosofía primera. Ésta se ocupa, a lo sumo, de actores sociales y de autores de la historia tal como aparecen en nuestros actos, pero no de realidades, como el sujeto, que por defi-

11. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, cit., vol. 12, pp. 33-74.

nición los transcienden. No obstante, cualquier filosofía de la historia tiene que integrar los datos que la filosofía primera encuentra en la historicidad como dimensión de nuestra actividad, pues toda investigación sobre lo que transciende a nuestros actos pretende justamente explicar lo que se actualiza en ellos.

Ahora bien, limitándonos a lo que aparece en nuestros actos, podemos ya señalar que la historicidad de la actividad concierne también a los actos racionales que la estructuran. Los actos racionales tienen un carácter histórico, pues en ellos la razón se apropia de posibilidades de inteligir lo que las cosas sean con independencia de nuestros actos. Estas posibilidades se encuentran en una situación, la cual está determinada por esquemas intencionales que, en buena medida, provienen de los demás. De este modo, las posibilidades apropiadas por los demás en sus actos racionales determinan nuestras propias posibilidades de intelección racional. La historicidad de la actividad concierne también a los actos racionales que la organizan. Ello es obvio si atendemos a la historia de cualquier disciplina. Las posibilidades de comprensión de la naturaleza que, por ejemplo, abrió la física newtoniana son las que, en su momento, darán pie a nuevas creaciones racionales como las de Einstein. Cada acto racional, al apropiarse posibilidades de intelección, determina las posibilidades de intelección de los demás. Pero esto tiene también un aspecto negativo: las posibilidades desechadas podrían haber ofrecido caminos de investigación que tal vez nunca serán transitados. La historicidad de los actos racionales muestra, como la biografía personal, un aspecto dramático.

En la medida en que los actos racionales poseen un carácter histórico, se puede hablar legítimamente de una historicidad de la comprensión[12]. Ahora bien, ello no significa que la historia humana se pueda reducir a lingüisticidad. La historicidad de la comprensión es solamente un momento del dinamismo de posibilitación social en que la historia consiste. La hermenéutica, *como método* de interpretación de los testimonios del pasado, tiene en el estudio de la historicidad de la razón su lugar propio y su tarea. En cambio, la reducción de la historia al lenguaje solamente es posible en virtud del presupuesto de la hermenéutica *filosófica* según el cual la esencia de la realidad humana consiste en lenguaje. Como hemos visto hasta aquí, la historia es un dinamismo propio de la actividad humana, y esta actividad humana consiste en una configuración funcional de

12. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, Tübingen, [6]1990, pp. 270 ss.

nuestros actos. Los actos racionales son un momento de nuestra actividad, y participan de la historicidad que encontramos en la misma. Ciertamente, los actos racionales, como ya hemos indicado, pueden estructurarse lingüísticamente. Pero ello no quiere decir en modo alguno que la historia sea un proceso lingüístico. La historia, desde el punto de vista de la filosofía primera, es un carácter de la actividad humana y de los actos racionales que la organizan. El lenguaje atañe a la historia solamente en la medida en que participa de la historicidad propia de la actividad.

6. *La actividad científica*

Entre las muchas actividades humanas cobra especial importancia en el mundo contemporáneo la actividad científica. Como vimos en el capítulo primero, la pregunta por el alcance, el valor y los límites de la ciencia constituye una tarea propia de la filosofía. Obviamente, en estas páginas no podemos enfrentar todos los temas propios de la filosofía de la ciencia, pues ellos desbordan en muchos aspectos los límites de una filosofía primera. Una filosofía de la ciencia o «epistemología» ha de adentrarse en problemas que transcienden lo actualizado en nuestros actos. Sin embargo, el análisis de la ciencia como actividad resulta imprescindible para cualquier teoría integral de la misma[13].

Desde este punto de vista, hay que comenzar señalando que la actividad científica está constitutivamente vinculada a todo un conjunto de actuaciones. La ciencia no se limita a ser un sistema de actos racionales, sino que incluye todas las actuaciones que la hacen posible. Indudablemente, la ciencia puede reclamar su autonomía, si por tal se entienden las reglas específicas de una determinada actividad racional o los derechos propios de una comunidad de científicos. Sin embargo, esta autonomía no puede negar la constitutiva inserción de los actos racionales propios de la actividad científica en todo un sistema social de actuaciones. Piénsese en todos los condicionamientos sociales de la ciencia, desde los que se derivan de su financiamiento hasta el papel que desempeña la comunidad de científicos en la marcha misma de las investigaciones[14]. No habría actividad científica sin actuaciones como la limpieza de tubos en un labo-

13. Cf. M. W. Wartofsky, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, 1973, pp. 43-65.
14. Cf. J. D. Bernal, *Historia social de la ciencia*, Barcelona, 1973.

ratorio, la ejecución de mediciones regulares, el cobro de salarios y becas, etc. Igualmente, los logros científicos pueden alterar radicalmente los sistemas de actuaciones sociales. El que los actos racionales tengan una lógica propia no obsta para que la ciencia se inserte en un complejo sistema de actuaciones. Estas actuaciones pueden incluir intereses muy ajenos a los puramente «científicos»[15]. Aunque su estudio sobrepase los límites de estas páginas, es importante subrayar que los problemas relativos a las dimensiones sociales de la ciencia tienen su origen en la constitutiva vinculación de los actos científico-racionales con el resto de nuestras actuaciones.

Teniendo esto en cuenta, podemos preguntarnos por los caracteres propios de la actividad científica, y su diferencia con otras actividades. Para ello hemos de considerar, ante todo, los actos racionales que caracterizan a las ciencias. Se suele decir que la ciencia parte de los hechos. Sin embargo, los hechos que constituyen su punto de partida no son los «hechos primordiales» ni los «hechos actuales» a los que nos hemos referido en los capítulos anteriores. Tampoco se trata, estrictamente hablando, de los «hechos positivos». Sin duda, todo hecho científico ha de ser un hecho positivo, en el sentido de que ha de resultar accesible para cualquiera. En cuanto actualizado en nuestros actos, todo hecho positivo es también un «hecho actual». Sin embargo, del mismo modo que no todo hecho actual es un hecho positivo, tampoco todo hecho positivo es un hecho científico. El hecho positivo, para ser científico, ha de estar «fijado» respecto a los esquemas intencionales propios de una ciencia[16]. Esta fijación es analítica, en el sentido de que consiste en la aplicación de esquemas intencionales a un hecho científico. Estos esquemas intencionales constituyen usualmente un sistema de símbolos propios de cada ciencia. Son los llamados «conceptos científicos». Por lo general, los conceptos científicos pretenden una cuantificación de los hechos positivos. El ideal de la formalización matemática, aunque no siempre es realizable por cada disciplina en la misma manera, permite, en la medida en que es alcanzado, un alto grado de precisión en el análisis científico de los hechos.

Ahora bien, esta fijación analítica de los hechos científicos no agota las tareas de una ciencia. Ciertamente, muchas veces la ciencia se limita a la descripción de las funcionalidades que detecta entre los hechos científicos. De hecho, la mayor parte de la praxis científica

15. Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt, [9]1988, pp. 59 ss.

16. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., pp. 184-185.

cotidiana no consiste en otra cosa que en la fijación analítica de los hechos y en la detección de sus funcionalidades. Sin embargo, contra lo que algunos empiristas podrían pensar, la ciencia no se limita a esto. Si así fuera, no habríamos pasado del nivel de los actos intencionales. Pero la actividad científica incluye constitutivamente actos racionales. Cuando los conceptos con los que fijamos los hechos resultan insuficientes para entender lo actualizado en nuestros actos, la razón tiene que preguntarse por lo que las cosas son en realidad, con independencia de nuestros actos. Así, por ejemplo, el experimento de interferencia de Michelson-Morley mostró insuficiencias difícilmente resolubles en el sistema de conceptos utilizados por la física de Galileo y Newton. La física relativista no pretendió solamente encontrar una solución *ad hoc* dentro del sistema conceptual clásico (como la hipótesis de una contracción del móvil según las ecuaciones de Lorentz), sino preguntarse cómo son las cosas con independencia de nuestros actos, lo que implicaba la necesidad de transcender los esquemas intencionales de la física newtoniana[17].

Estamos entonces ante el dinamismo propio de la razón: a partir de la insuficiencia de los esquemas intencionales, los actos racionales postulan lo que las cosas podrían ser con independencia de nuestros actos. Es el momento más creativo e innovador de la ciencia. Los postulados elaborados por la razón científica suelen denominarse «hipótesis». Las hipótesis han de formularse de modo que los hechos se puedan explicar a partir de lo hipotéticamente esbozado. Así, por ejemplo, todos los hechos observados por la física clásica, especialmente aquellos hechos que causaron su crisis, se pueden explicar desde la teoría de la relatividad. Además, las hipótesis científicas han de ser susceptibles de refutación en un experimento[18]. En el experimento se pretende forzar a la realidad independiente de nuestros actos a que se manifieste en el nivel de los hechos. Obviamente, estos hechos no son «hechos primordiales», sino «hechos científicos», y por lo tanto están ya referidos a un sistema conceptual. De ahí que los resultados experimentales nunca sean definitivos[19]. Sin embargo, ellos son los que determinan, aunque sea de un modo provisional, la aceptación o el rechazo de lo formulado en una hipótesis. Las hipótesis, una vez aceptadas, se convierten en

17. Cf. A. Einstein, *La relatividad*, México, 1971, pp. 33 ss.

18. Cf. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1962, pp. 75 ss.

19. Cf. A. F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Madrid, [11]1994, pp. 89 ss.

esquemas intencionales desde los cuales se entienden y se fijan los hechos científicos. Estos esquemas se mantienen hasta que algunos hechos que no pueden ser entendidos desde ellos exigen la elaboración de nuevos sistemas conceptuales.

Todo esto le confiere a la actividad científica una constitutiva historicidad. No nos referimos en este momento a los condicionamientos sociales de una ciencia, que provienen, como dijimos, de su inserción en un sistema social de actuaciones. Aquí se trata de una historicidad interna a la actividad científica misma porque concierne a los actos racionales que la organizan. Los hechos científicos de los que parte la ciencia no son hechos primordiales, sino hechos ya fijados respecto a un esquema intencional, y que por tanto contienen en sí mismos el resultado de búsquedas científicas en el pasado[20]. Del mismo modo, la actividad científica del presente determinará los hechos científicos de los que partirán los investigadores del futuro. La historicidad, tal como dijimos, consiste en una apropiación social de posibilidades. Este dinamismo se da claramente en el caso de la actividad científica. Las posibilidades apropiadas por otros investigadores determinan las propias posibilidades. De esta manera, la actividad científica se mueve siempre en un determinado nivel histórico. Por eso no es de extrañar la simultaneidad de muchos avances científicos, tal como sucedió con la formulación del cálculo por Newton y por Leibniz de manera independiente. Es la apropiación colectiva de propiedades. La ciencia, en cuanto actividad, tiene una historicidad, no extrínseca, sino intrínseca a los actos que la constituyen.

Por otra parte, es menester señalar la conexión constitutiva entre la actividad científica y la actividad técnica. Explicar científicamente un hecho es inteligirlo desde la realidad que fundamenta lo actualizado en nuestros actos. La actividad científica vuelve a los hechos para corroborar experimentalmente las hipótesis esbozadas sobre el fundamento de los mismos. Por ello, la actividad científica incluye una previsión de cómo se comportarán los hechos en un experimento, si la hipótesis esbozada es correcta. La construcción de una hipótesis sobre cómo son las cosas en la realidad entraña un adelanto del desarrollo futuro de los hechos. Es la dimensión de futuro que, como vimos, compete a toda actividad. En el caso de la actividad científica, el adelanto del futuro está particularmente sometido a control. Ello permite, en grados diversos, una previsión

20. Cf. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, cit., pp. 89-106.

rigurosa del desenvolvimiento futuro de las cosas que se actualizan en nuestros actos. De ahí la conexión estrecha de la actividad científica con la actividad técnica: la ciencia transforma técnicamente el mundo sometiéndolo a un control racional más o menos precario. Con ello no pretendemos afirmar, al modo «practicista», que toda actividad científica deba pretender una utilidad práctica, pues no estamos tratando de las intenciones de los científicos, sino de la estructura misma de la actividad científica. Lo único que se está señalando es que la actividad científica, por su misma índole racional y experimental, está dirigida a la previsión controlada del desarrollo futuro de los hechos. Y esto la conecta directamente con el trato técnico con las cosas, sean cuales sean las intenciones particulares de cada científico.

Muchos de los problemas planteados por las ciencias a la humanidad contemporánea tienen que ver directamente con esta dimensión técnica. Pensemos solamente en la aceleración de las innovaciones técnicas en la civilización capitalista o en la amenaza de las mismas para el medio ambiente en su conjunto. Estos problemas demandan una reflexión ética. Pero antes de entrar en ella hemos de considerar el problema de la verdad de la actividad, incluida la actividad científica.

7. *El carácter verdadero de la actividad*

En los capítulos anteriores nos hemos referido a la verdad simple de nuestros actos, a la verdad actual de las cosas actualizadas en los actos que integran la acción, y a la verdad como adecuación en nuestras actuaciones. Ahora hemos de preguntarnos por la verdad propia de la actividad humana. No se trata solamente de la actividad científica, sino de la verdad de cualquier tipo de actividad. Ante todo, hay que comenzar diciendo que la actividad asume todos los tipos anteriores de verdad. La actividad es una configuración funcional de actos, todos ellos dotados de verdad simple. La actividad integra también todas las verdades actuales que aparecen en las acciones. Además, la actividad parte de las actuaciones y regresa a ellas, de modo que en toda actividad hay un momento de adecuación a las cosas que se actualizan en las actuaciones. Ahora bien, la actividad constituye un modo nuevo de configurarse nuestros actos, y en ella aparece un modo propio de verdad.

Como sabemos, la actividad está estructurada por aquellos actos racionales que indagan lo que las cosas pudieran ser con inde-

pendencia de cualquier acto[21]. Los actos racionales pretenden transcender el «velo» de nuestros actos para determinar lo que las cosas son en la realidad. Por ello, se puede decir que la verdad de la razón tiene un carácter de «des-velación». En la experiencia se «desvela» la verdad o la falsedad de aquello que hemos postulado como real. Ya Ortega y Heidegger señalaron que la desvelación constituye el sentido originario del término griego *alétheia*[22]. Obviamente, la metáfora de la desvelación no se ha de interpretar en un sentido espacial: muchas veces aquello que inteligimos como fundamento real de lo actualizado en nuestros actos es algo que puede estar ya también actualizado en ellos. El término «desvelación» solamente quiere indicar que la verdad racional se pregunta por la realidad con independencia de nuestros actos. Por otra parte, como Zubiri ha señalado, la verdad racional tiene también un carácter de «cumplimiento»: los postulados esbozados se cumplen en la realidad más allá de nuestros actos[23]. Lo que se desvela es justamente el cumplimiento de aquello que habíamos postulado como real. Ni que decir tiene que la verdad racional está siempre enfrentada a la alternativa del error: la experiencia puede desvelar que lo postulado como real no se cumple en la realidad.

No obstante, tanto la desvelación como el cumplimiento caracterizan la verdad de los actos racionales, pero no la verdad de la actividad en su conjunto. Cuando hemos tratado de la actuación, hemos indicado que su verdad no consiste solamente en una adecuación de nuestros esquemas intencionales a las cosas, sino también en una adecuación a ellas de la actuación en su conjunto. Esto ha de decirse también de la actividad. Pero, en este caso, tanto la «desvelación» como el «cumplimiento» son términos insuficientes, pues se refieren a la relación entre nuestros actos racionales y las cosas, y no a la verdad integral de la actividad en su conjunto. La actividad ni se desvela ni se cumple. Lo que sucede más bien es que la actividad, al desvelar el cumplimiento de lo postulado, va mostrando su realidad. En este sentido podemos decir que la actividad es «realizadora» de nuestros postulados. Evidentemente, no se trata de la «realización» en el sentido anglosajón de un «darse cuenta», sino de la realización como un «hacer real». La actividad es «realiza-

21. Es lo que, en otro contexto, hemos denominado «teoría» a diferencia de «análisis».

22. Sobre la inspiración fenomenológica de esta idea, y sobre la anterioridad de Ortega a Heidegger en este punto, puede verse P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, 1984, pp. 246-247.

23. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., pp. 297 ss.

dora» porque concede realidad a lo esbozado en nuestros postulados. Y, claro está, esta concesión de realidad es solamente posible cuando la realidad misma acepta lo que nuestros actos racionales han postulado como real.

En este sentido, la realización incluye la desvelación y el cumplimiento, porque realizar nuestros postulados no es otra cosa que desvelar su cumplimiento. Pero la realización no compete solamente a los actos racionales. Toda nuestra actividad es realizadora de aquello que hemos postulado. En la actividad no sólo postulamos lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos, sino que, al hacerlo, nos apropiamos de posibilidades de actuar. El cumplimiento de lo postulado no es algo extraño a la realización, sino que acontece justamente cuanto realizamos la apropiación de una determinada posibilidad. La apropiación de una posibilidad de actuar hace real aquello que hemos postulado. La verdad de la actividad consiste en una realización de postulados. Esto se pone especialmente de manifiesto en la dimensión transformadora de la actividad. Cuando transformamos la realidad, la obligamos a aceptar nuestros postulados sobre lo que ella pudiera ser con independencia de nuestros actos. Transformar la realidad solamente es posible mediante la realización de determinados postulados sobre lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos. Incluso en las verdades más abstractas de la ciencia, la verificación de un postulado conlleva la realización de determinadas posibilidades de actuación, como pueden ser ciertos programas de investigación[24] o ciertos avances técnicos. La verdad como realización integra dentro de sí todo el carácter creativo e histórico de la actividad.

Sin embargo, puede suceder que las cosas reales muestren el error de actuar según lo postulado. La verdad como realización está siempre enfrentada a la posibilidad del error. Muchas veces nuestros postulados son irrealizables, pues la realidad no los acepta. El error de la actividad consiste en una imposibilidad de realizar sus postulados. Por eso, sostener que la verdad de la actividad consiste en una realización no entraña ninguna reducción pragmatista de la verdad. La idea de realización no implica en modo alguno que cualquier postulado sea realizable. De hecho, solamente son realizables aquellos postulados que se cumplen en la realidad. Por eso, la actividad nunca puede renunciar al esfuerzo racional por averiguar lo que sean las cosas con independencia de nuestros actos. Este esfuerzo

24. Cf. I. Lakatos, *Matemáticas, ciencia y epistemología*, Madrid, 1981, pp. 284-285.

racional es, como hemos visto, un momento constitutivo de la actividad. Contra todo lo que se suele suponer en ocasiones, la apelación a la actividad humana no nos conduce a ningún tipo de irracionalismo. Es precisamente la averiguación de lo que las cosas reales son en realidad lo que le confiere a la actividad un carácter verdadero. La actividad es verdadera en la medida en que sus postulados resultan realizables entre las cosas reales del mundo. Si se afirma que la verdad de un pensamiento se muestra en la praxis[25], hay que añadir inmediatamente que la verdad de la actividad humana incluye la verdad de la razón.

Sin embargo, la verdad de la actividad está sujeta a dos importantes limitaciones. En primer lugar, la limitación que proviene de la ya mencionada historicidad de la actividad. Toda realización de postulados se mueve entre las posibilidades abiertas, no sólo por uno mismo, sino también por los demás. Del mismo modo, la realización de los postulados actuales determina las posibilidades de realización que los demás tendrán en el futuro. Además, cabe también la realización de lo colectivamente esbozado por una determinada comunidad de personas, como puede ser, por ejemplo, un grupo de investigadores. La realización de lo postulado está limitada por el carácter social de la apropiación de posibilidades. Por ello, la verdad de la actividad está atravesada por una constitutiva historicidad. De esta historicidad no podemos deducir en este momento un absoluto relativismo según el cual las limitaciones históricas de la verdad harían imposible alcanzar la realidad de las cosas con independencia de nuestros actos. Desde el punto de vista de nuestro análisis, lo único que nos muestra la historicidad de la verdad es que toda búsqueda de la realidad de las cosas respecto a nuestros actos acontece históricamente. Ello no obsta para que esta realidad vaya siendo históricamente alcanzada. Como ya hemos señalado repetidamente, la pregunta sobre si nuestros postulados pueden alcanzar en alguna medida esa realidad compete a una teoría del conocimiento que, por su propio objeto, desborda el análisis de nuestros actos.

En segundo lugar, la verdad de nuestra actividad no puede nunca pretender totalidad. Como sabemos, en nuestros actos las cosas se actualizan siempre en alteridad radical. Ello impide que nuestros postulados puedan pretender identificarse con el todo de lo real. En cualquier búsqueda racional, las cosas alcanzadas, por muy verdaderas que sean, siempre se actualizarán en nuestros actos como radi-

25. Cf. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, II, en sus *Frühe Schriften*, Darmstadt, 1971, vol. 2, p. 1.

calmente «otras». Por eso, siempre habrá un «más» de la realidad respecto a nuestros actos racionales. No se trata de una especie de limitación de nuestras capacidades intelectuales, sino de algo más radical. Aunque tuviéramos capacidad para conocer exhaustivamente todas las cosas reales, éstas seguirían actualizándose en nuestra razón como radicalmente otras. Por eso no se puede decir con Hegel que «la verdad es el todo»[26]. Si Hegel solamente hubiera querido señalar la importancia de que nuestros actos intencionales y racionales detecten las funcionalidades que hay entre las cosas reales, no habría nada que objetarle. Pero una identificación entre nuestros postulados y la totalidad de las cosas reales contradice la radical alteridad que aparece en todos nuestros actos. La realización de nuestros postulados se mueve en esa alteridad y, justamente por ello, está siempre abierta a ulteriores realizaciones. La verdad como realización es una verdad siempre abierta.

8. *El carácter ético de la actividad*

Al tratar de las actuaciones, vimos que éstas tenían una dimensión constitutivamente moral. Las actuaciones operan una selección entre bienes y males elementales según determinados esquemas intencionales. A las actuaciones que lograban selecciones adecuadas las llamábamos «virtuosas», mientras que a las que operaban selecciones incorrectas las denominábamos actuaciones «torpes». Vimos también que los esquemas intencionales que operan las selecciones entre bienes y males elementales se encuentran en los signos y símbolos de un determinado grupo social. Ello da lugar a sistemas morales socialmente establecidos, que llamábamos «moral concreta». De hecho, la mayor parte de nuestra vida moral consiste simplemente en aplicar los criterios de preferencia que nos proporciona la moral concreta que recibimos de los demás.

Sin embargo, no siempre sucede así. Nos podemos encontrar en situaciones en las que nuestros esquemas intencionales de orden moral resultan insuficientes. Esto sucede cuando nos encontramos con posibilidades de actuar radicalmente divergentes entre sí, cada una de ellas orientada por esquemas intencionales de muy distinto origen. Entonces aparecen los verdaderos problemas morales. Tenemos, por ejemplo, el conflicto frecuente entre los criterios mora-

26. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, vol. 3, Frankfurt, ^{2}1989, p. 24.

les tradicionales y los criterios morales de carácter consumista. También puede suceder que nos encontremos en situaciones radicalmente nuevas, para las cuales no están preparados los esquemas intencionales del pasado. Así, por ejemplo, los avances de la medicina abren posibilidades que la moral tradicional no había previsto, y que determinan el surgimiento contemporáneo de la «bioética»[27]. En tales situaciones, la actuación da paso a la actividad, caracterizada por la apropiación de una determinada posibilidad de actuar. La actividad tiene que preguntarse cuál de los esquemas intencionales en conflicto es el más apto para orientar nuestras actuaciones. En su defecto, la actividad tiene que crear nuevos esquemas intencionales, los cuales orientarán actuaciones futuras. En el caso de los conflictos morales, podemos hablar entonces de una «actividad ética».

A diferencia de la «moral concreta», orientadora de nuestras actuaciones, el término «ética» indica justamente la necesidad de reflexiones racionales que resuelvan la situación. La actividad ética está estructurada por actos racionales que operan una opción entre distintas posibilidades de actuar. Estos actos racionales pueden tener muy distinta índole. Pueden ser actos que resuelven un conflicto moral sin poner en tela de juicio la moral concreta en su conjunto. Ante distintas posibilidades de actuación, se justifica una de ellas apelando precisamente a los criterios de la moral vigente. Son actos racionales que podemos denominar «justificaciones». Ahora bien, en determinadas situaciones el conflicto moral puede poner en tela de juicio, no sólo un determinado esquema intencional, sino la moral concreta en su conjunto. En esas situaciones, la razón ética no tiene solamente que justificar determinadas actuaciones, sino que tiene que fundamentar todo un sistema moral. Son los actos de fundamentación. Claro está que esa fundamentación no se agota en apuntalar la moral hasta entonces vigente. Una fundamentación de la moral puede realizarse mediante la introducción de esquemas intencionales radicalmente nuevos, distintos a los que caracterizaban a cierta moral concreta. Es el problema de la fundamentación de la ética.

a) Los problemas de fundamentación

El primer impulso de la fundamentación puede consistir en la búsqueda de principios éticos en la realidad, con independencia de nuestros actos. Como hemos visto, lo propio de los actos racionales consiste justamente ir a la realidad para en ella encontrar el *fundamento*

27. Cf. D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Madrid, 1989, pp. 11-12.

de lo actualizado en nuestros actos. En el caso de la ética, uno podría pensar que los conflictos morales se habrían de resolver apelando a determinados caracteres de la realidad humana o cósmica, pues de ellos se derivaría el imperativo de actuar en una forma determinada. Así, por ejemplo, se podría decir que la «naturaleza humana» exige un comportamiento sexual heterosexual y monógamo. El comportamiento moral correcto sería un comportamiento ajustado a nuestra naturaleza, mientras que el comportamiento inmoral sería un comportamiento *contra naturam*. En general puede decirse que la filosofía clásica desde los griegos trató de fundamentar de este modo las normas morales. Es el naturalismo ético como respuesta al problema de fundamentación de los criterios morales. Sin embargo, estas fundamentaciones se encuentran con graves dificultades.

La «falacia naturalista» es el nombre con el que, a partir de G. E. Moore, se suele designar una observación que tiene su origen en Hume. Desde un punto de vista lógico, es imposible obtener conclusiones con un «debe» (conclusiones morales) a partir de premisas en las que solamente aparece un «es» (las que nos dicen cómo es la naturaleza humana)[28]. Solamente si en las premisas hay un «debe» es posible que éste aparezca también en las conclusiones. Los criterios morales no se podrían deducir de simples constataciones fácticas. Ahora bien, algunas metafísicas de tipo teológico o ecológico pueden tratar de introducir el «debe» en las premisas, diciendo que la naturaleza humana tiene un carácter «debitorio». En las premisas habría ya un «debe». De este modo quedaría solucionado el problema lógico, pero entonces aparecen nuevos problemas. Si la naturaleza humana exige que actuemos de determinada manera, ¿por qué no actuamos así? El naturalismo lleva en su seno la tendencia a anular el problema mismo al que queremos responder. El naturalista, cuando trata de fundamentar en la naturaleza humana los criterios morales, olvida que el problema de fundamentación surge precisamente de un conflicto moral: si la naturaleza humana impusiera respuestas unívocas a los dilemas morales que aparecen en una situación determinada, el conflicto moral nunca se plantearía. Si tenemos problemas morales es justamente porque la naturaleza humana no impone un modo unívoco de actuar. La «falacia naturalista» se convierte así en una más grave «paradoja naturalista».

Conviene observar que la apelación a las ciencias para funda-

28. Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford, 1967, vol. 2, pp. 469-470.

mentar la ética cae en las mismas dificultades que plantea el naturalismo clásico. Así, por ejemplo, la sociobiología y la etología tienden a confundir la explicación biológica de determinados comportamientos humanos con una fundamentación de criterios morales[29]. Del mismo modo, en las ciencias sociales se han querido fundamentar ciertos criterios morales a partir de un presunto conocimiento de las leyes que rigen el decurso de la historia. En estos casos, nos encontramos también con una confusión entre la explicación de la praxis humana a partir de categorías sociológicas y la fundamentación de una ética. La fundamentación no puede anular el problema moral que quiere resolver. Si las leyes biológicas o sociológicas determinaran unívocamente el comportamiento humano, no habría problemas morales. Esto no quiere decir que las ciencias no jueguen ningún papel en el discurso ético. Toda reflexión ética tiene que conocer los condicionamientos y las consecuencias de nuestra actividad. Por ello, las ciencias son insustituibles a la hora de *justificar* criterios morales concretos. Sin embargo, ellas no pueden llevar a cabo una *fundamentación* de la ética. Aunque, por ejemplo, las ciencias sociales nos indiquen que determinada actuación económica daña ecológicamente a los demás, esto no significa que hayamos fundamentado la norma ética que prohibe dañar a los demás. Solamente cuando hayamos fundamentado esa norma podemos utilizar los conocimientos de las ciencias para declarar esa actuación como injustificable.

Las dificultades planteadas por diversos tipos de naturalismo (incluido el sociologista) han trasladado la discusión ética desde el ámbito de la *realidad* al ámbito de los *actos*. Así, por ejemplo, la filosofía de tradición analítica se ha centrado en aclarar el significado de nuestros juicios morales apelando a actos como las intuiciones, las descripciones de nuestro estado de ánimo, las definiciones persuasivas o las prescripciones[30]. De un modo semejante, la fenomenología ha analizado la estimación de valores y las jerarquías que se pueden determinar entre ellos[31]. Con ello, tanto la fenomenolo-

29. Cf. planteamientos como los de E. O. Wilson, *La naturaleza humana*, Mexico, 1980; o también W. Wickler y U. Seibt, *Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Handelns*, Hamburg, 1983.

30. Cf. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903; A. J. Ayer, *Ensayos filosóficos*, Barcelona, 1979; Ch. L. Stevenson, *Ethics and Languaje*, New Haven, 1944; R. M. Hare, *The Languaje of Morals*, Oxford, 1952.

31. Cf. A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Le Hague, 1960; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berlin, [5]1966, que Scheler mismo entendió como una fundamentación de la ética (cf. p. 9).

gía como la filosofía analítica han contribuido enormemente a esclarecer muchas dimensiones de nuestros actos y de nuestros juicios morales. Además, al renunciar a toda fundamentación naturalista, han tendido a subrayar la especificidad de los hechos morales frente a todo reduccionismo. Sin embargo, ambos planteamientos difícilmente pueden pretender llevar a cabo una fundamentación de la ética. Tanto el análisis de nuestras estimaciones como el análisis de nuestros juicios morales se mueve en el plano de las actuaciones, y no en el plano de la actividad. Las estimaciones, intuiciones, emociones o prescripciones de las que nos hablan estas filosofías no son otra cosa que actos intencionales que orientan actuaciones morales. El análisis de las mismas es un momento esencial de toda reflexión ética. Pero un análisis de las estimaciones o de las valoraciones no equivale a una fundamentación de la ética, pues tal análisis solamente nos dice cuáles son los contenidos morales de una actuación concreta, pero no nos muestra que ésos tengan que ser los contenidos de toda actuación moral en una situación semejante.

Con frecuencia se hace de la necesidad virtud y se nos dice que la fundamentación de la ética es imposible, y que la filosofía tiene que renunciar a ella. Sin embargo, no se proporcionan argumentos que demuestren esa imposibilidad. La alusión al presunto fracaso de todas las fundamentaciones propuestas en el pasado no constituye ninguna demostración de que esa fundamentación no será posible en el futuro. En sí misma, no es más que una mostración de desánimo. De hecho, es cierto que una fundamentación de la ética es imposible *si solamente se apela a un análisis de nuestras actuaciones*, y no de nuestras actividades. El objeto de análisis determina también las limitaciones en los resultados. En las actuaciones no podemos encontrar más que configuraciones distintas de nuestros actos según determinados esquemas intencionales. Además, estos esquemas intencionales son siempre los de un grupo social concreto. También lo son las jerarquías que establecemos entre ellos. En este sentido, las éticas de corte analítico o fenomenológico difícilmente pueden hacer otra cosa que sistematizar las intuiciones morales de un determinado grupo social[32]. Con ello no sólo renuncian a la posibilidad de

32. Como explícitamente reconoce P. van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Barcelona, 1993, p. 26. Curiosamente, van Parijs reconoce que «llevamos en nosotros una tendencia a juzgar situaciones y a realizar actos según criterios que no se reducen a nuestro interés personal» (p. 57). El análisis de esta afirmación probablemente le hubiera llevado, no sólo más allá de nuestro interés personal, sino también más allá de nuestra moral concreta.

criticar el conjunto de la moral vigente, sino que también se imposibilitan para buscar alternativas a la misma.

Otras reflexiones éticas contemporáneas comparten dificultades semejantes. Levinas ha llamado la atención sobre los imperativos morales que se derivan de la percepción del rostro del otro[33], y el tema ha tenido especial eco en la filosofía latinoamericana. Si con esto se pretende solamente analizar las percepciones, emociones y deseos que integran un cierto tipo de actuaciones, el planteamiento de Levinas posee una riqueza innegable. Ahora bien, sus análisis de la relación con el otro no pueden presentarse como la fundamentación de una ética. En primer lugar, ya hemos señalado que la percepción de los demás no siempre acontece según los mismos esquemas intencionales. Por ello, no toda actuación respecto a los demás consiste siempre en un respeto incondicional de la otra persona, sino también en explotación, marginación, abuso y homicidio. Si se nos dice que el rostro del otro nos impone un respeto incondicional a su persona y que ese respeto constituye la auténtica relación interhumana, caemos en los problemas del naturalismo. La descripción de una relación concreta no puede servir como fundamento de lo que debería de ser toda relación. En segundo lugar, los análisis de Levinas se mueven siempre en el ámbito de la proximidad. En cambio, muchos de los desafíos éticos que enfrenta la humanidad contemporánea superan los límites del «cara a cara». Así, por ejemplo, los problemas económicos y ecológicos requieren no sólo «amor al prójimo» sino también, como Nietzsche diría, «amor al lejano»[34].

Un planteamiento decididamente universalista lo encontramos en la ética de K.-O. Apel. Este autor acomete el proyecto de una verdadera fundamentación de criterios éticos recurriendo a las condiciones de posibilidad del discurso. Se trata, por tanto, de un auténtico transcendentalismo kantiano formulado en términos, no de conciencia, sino de lenguaje. Frente al escéptico moral, Apel sostiene que quien participa en un diálogo ha aceptado implícitamente que las pretensiones de verdad deben resolverse mediante argumentos. El escéptico moral que argumenta verazmente su escepticismo no puede hacerlo sin cometer una «contradicción performativa». Tomar parte en un diálogo entraña la aceptación de las reglas éticas ideales de una comunidad de comunicación como condición de posibilidad *a priori* de todo entendimiento. A esta comunidad ideal de comuni-

33. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, [5]1987, pp. 207 y ss.

34. Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Kritische Studienausgabe* (G. Colli y M. Montinari), vol. 4, Berlin, [2]1989, pp. 77-79.

cación pertenecerían todos los seres dotados de competencia lingüística, pues ellos son interlocutores potenciales cuyas posibles aportaciones no pueden excluirse en un auténtica argumentación[35]. De este modo, Apel esboza una fundamentación transcendental de la ética, dirigida al diálogo y al consenso en la justificación de las normas concretas, y abierta universalmente no sólo a la perspectiva de todos los miembros lingüísticamente competentes de la humanidad actual, sino también a las generaciones venideras, pues también sus miembros pertenecen, en cuanto interlocutores virtuales, a la comunidad ideal de comunicación.

Las dificultades de la fundamentación que Apel propone descansan en su utilización del método transcendental. Como ya señalamos en el capítulo primero, el recurso a las condiciones de posibilidad de un acto (como pueden ser actos de habla) nos remite al ámbito oscuro de sus *presupuestos*. Y estos presupuestos no tienen el carácter inmediato que poseen los hechos de los que se ocupa la filosofía primera. Por eso mismo, puede haber profundos desacuerdos entre los representantes de la ética del discurso sobre cuáles son concretamente los presupuestos éticos del discurso. Mientras que Apel piensa que la comunidad ideal de comunicación constituye un presupuesto transcendental e ineludible de todo acto lingüístico, Habermas se contenta con remitirnos a los recursos morales empíricamente presentes en el «mundo de la vida»[36]. Obviamente, esta estrategia de Habermas tiene que contar con una pluralidad de morales concretas, distintas entre sí, lo cual le obligaría a renunciar a la pretensión universlista de Apel. La única solución para Habermas consiste en mostrar que las diferentes «morales concretas» de los pueblos tienden progresivamente a configurarse tal como lo han hecho en las sociedades industriales de Occidente. Para hacer esto tiene que esbozar una filosofía típicamente ilustrada de la historia, y aceptar de algún modo el etnocentrismo propio de estos planteamientos. No pretendemos aquí adentrarnos en esta discusión, pues transciende los límites de la filosofía primera, sino solamente mostrar que la búsqueda de las condiciones de posibilidad de un hecho puede conducirnos en direcciones muy diversas, todas ellas alejadas de la inmediatez primera de nuestros actos.

Pero los problemas no acaban aquí, pues cabría preguntarse si todos nuestros actos lingüísticos tienen siempre presupuestos éticos

35. Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, [4]1988, vol. 2, pp. 358-435.

36. Cf. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, [3]1988, pp. 53-125.

entre sus condiciones de posibilidad. Apel trata de mostrarle al escéptico moral que, en la medida en que argumenta verazmente su escepticismo, está aceptando las condiciones de posibilidad de esa argumentación, y que por tanto se está contradiciendo. Pero esto no es todavía una demostración de que todas las personas estén obligadas a argumentar verazmente en un discurso. En muchas situaciones históricas, el diálogo mismo es imposible, y quienes lo rechazan no se sienten obligados a argumentar con veracidad las razones de su negativa a dialogar. Pueden incluso participar en el diálogo en la medida en que favorece a ciertos intereses propagandísticos, pero nunca presuponiendo la búsqueda veraz de la solución más adecuada para todos[37]. Aquí no es suficiente con decir que el lenguaje está de algún modo orientado al diálogo auténtico. El uso del lenguaje para mentir muestra que la orientación del mismo a un diálogo auténtico pende de la aceptación de ciertas normas morales. Sin duda, el uso continuo del lenguaje para mentir haría imposible que el lenguaje tuviera sentido[38]. La mentira misma presupone que el lenguaje no siempre se utiliza para mentir. Sin embargo, esto no demuestra la existencia de una necesaria orientación transcendental de todo acto lingüístico hacia el diálogo auténtico, sino solamente la complementariedad entre la mentira y la veracidad. Si se dijera que todo lenguaje tiende necesariamente al diálogo auténtico y que su uso para mentir es una perversión de la naturaleza del discurso, estaríamos cayendo inmediatamente en las mismas dificultades que presentaban las fundamentaciones naturalistas. La afirmación de que nuestro lenguaje pretende por su propia esencia una comunidad ideal de comunicación es semejante a la afirmación aristotélica de que toda praxis humana tiende por su propia naturaleza a buscar la felicidad.

Hay un problema más grave relativo a las éticas del discurso, que no se refiere a la pluralidad de presupuestos éticos posibles, ni a la duda sobre si todo acto lingüístico tiene siempre necesariamente presupuestos éticos. Esta tercera dificultad se refiere a la posibili-

37. E. Dussel ha planteado esta dificultad a Apel, distinguiendo entre el escéptico (que tiene sincera voluntad de argumentación) y el «cínico» que sólo se aprovecha del discurso; cf. E. Dussel, «Vom Skeptiker zum Zyniker (vom Gegner der "Diskursethik" zu dem der "Befreiungsphilosopie")», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, 1993, pp. 55-65. La respuesta de Apel termina por admitir que es posible dialogar con el escéptico, pero no con el cínico; cf. K.-O. Apel, «Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, 1994, p. 32.

38. Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., vol. 2, p. 414.

dad de que el diálogo no sólo tenga presupuestos éticos, sino también presupuestos contrarios a la ética. Pongamos un ejemplo. Apel constata que el nivel de vida de los países industrializados no es universalizable, porque su universalización ocasionaría una catástrofe ecológica. De ahí concluye que los pueblos del Tercer Mundo, en lugar de pretender alcanzar los niveles de vida occidentales, deberían de contentarse con aspirar a una vida suficientemente digna, que no choque con los límites ecológicos del planeta[39]. Ahora bien, ante la imposibilidad de universalizar los niveles de vida occidentales, un kantiano como Apel debería haber pensado que esos niveles de vida son éticamente reprobables[40]. Si no lo hace, no es por mala voluntad, sino por un límite propio de toda ética del discurso. El diálogo generalizado *presupone* el nivel de vida alcanzado por las sociedades industrializadas, pues sin ese nivel de vida no tendríamos las condiciones mínimas de posibilidad para resolver democráticamente los problemas humanos. Pero Apel mismo reconoce que ese nivel de vida no puede alcanzar a toda la humanidad. Y esto significa que el diálogo contiene presupuestos *que no son universalizables*. Ahora bien, para las éticas del discurso, el diálogo constituye una especie de supremo bien del que brotan todas las obligaciones morales. Por eso, las éticas del discurso no pueden poner en entredicho la corrección ética del nivel de vida occidental sin caer en una «contradicción performativa», consistente en negar las condiciones de posibilidad del propio discurso. Los niveles de vida occidentales no pueden ser cuestionados por las éticas del discurso, precisamente porque esos niveles de vida constituyen una condición de posibilidad del diálogo.

En definitiva, el método transcendental, aplicado a la ética, nos sitúa en el ámbito de los presupuestos, constitutivamente ajeno a la filosofía primera. Hemos mostrado como en ese ámbito cualquier fundamentación de la ética no puede aspirar a tener la radicalidad y la inmediatez propias del análisis de las verdades primeras. En este sentido, no deja de ser significativo el hecho de que las éticas del discurso, a pesar de su críticas a la filosofía de la conciencia, sigan apelando a la intersubjetividad. Ciertamente, ya no se trata de una subjetividad monádica, como en la filosofía moderna clási-

39. Cf. K.-O. Apel, «La pragmática transcendental y los problemas éticos Norte-Sur», en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, 1994, pp. 50-51.

40. Como hace I. Ellacuría sin provenir de una tradición kantiana, cf. su «Utopía y profetismo», en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis*, vol. 1, Trotta, Madrid, ²1994, pp. 406-407.

ca. Pero se trata de una verdadera subjetividad, pues apela a ciertos elementos (como la comunidad ideal de comunicación), que no están en nuestros actos, sino que son presupuestos de los mismos, puesto que los sustentan. Para Apel, la comunidad ideal está presente en toda comunidad real como posibilitante de la misma[41]. El método transcendental, entendido como búsqueda de las condiciones de posibilidad de nuestros actos, es esencialmente subjetivista, aunque este subjetivismo tenga la forma de una intersubjetividad discursiva.

La discusión, así planteada, parece abocarnos a un callejón sin salida. Si nos limitamos al análisis de nuestros actos nos encontramos, como la filosofía analítica, la fenomenología y las éticas de la alteridad, con valoraciones éticas particulares, propias de determinados grupos sociales o de determinadas experiencias concretas, pero que en modo alguno pueden aspirar a convertirse en una fundamentación universal de la ética. Pareciera que limitándonos al análisis de nuestros actos no podemos ir más allá de la moral concreta. Si con el naturalismo clásico o con el método transcendental nos dirigimos más allá de nuestros actos, nos salimos de los límites de la filosofía primera y nos situamos en un ámbito (el de la realidad o el de la subjetividad) donde difícilmente podemos encontrar criterios inmediatamente accesibles y aceptables por todos. Más bien tendemos a proyectar sobre la realidad o sobre la subjetividad los valores morales (tales como el diálogo) de un grupo social concreto. Ahora bien, nos hemos dirigido a la filosofía primera justamente en busca de una orientación para la humanidad contemporánea. Para esta orientación no es suficiente constatar la existencia de distintas morales concretas. Es necesario llevar a cabo una fundamentación de la ética accesible para todos. Y, sin embargo, tal fundamentación sería imposible con el método analítico de una filosofía primera. Nuestra búsqueda habría fracasado.

b) Fundamentación «fáctica» de la ética

Tal vez hay una vía para salir de la aparente paradoja de una filosofía primera que quiere fundamentar la ética. Esta vía está de algún modo entrevista por el mismo Kant. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant intentó fundar la moral como condición de posibilidad de la libertad, pero al mismo tiempo se dio cuenta de que solamente podía fundamentar la libertad como con-

41. Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, cit., p. 429.

dición de posibilidad de la moral[42]. Dicho en otros términos: en el campo de la moral, el método transcendental kantiano parece conducir a un círculo vicioso. Para salir del mismo, Kant tuvo que sostener en la *Crítica de la razón práctica* que la moral constituye un «hecho de la razón», un *Faktum der Vernunft*. Solamente entonces pudo aplicar el método transcendental para mostrar que la libertad es una condición de posibilidad de la moral[43]. Esto significa que, incluso para el mismo Kant, la moral no se fundamenta apelando a condiciones de posibilidad de la libertad, del diálogo veraz o de cualquier otro hecho, sino que ella misma es considerada como un hecho inmediatamente dado. Ciertamente, el «hecho de la razón» se ha interpretado frecuentemente como una simple solución de compromiso para salir del círculo vicioso. Además, esta solución estaría aquejada de los peligros de la «falacia naturalista»: en el fondo Kant parecería estar fundando los deberes en un hecho contingente[44]. Ahora bien, es posible que la intuición kantiana, debidamente sistematizada, sea perfectamente recuperable desde la perspectiva de la filosofía primera.

Para ello no tenemos más que recordar la estructura de los actos racionales. Como vimos, los actos racionales consisten en una búsqueda de lo que las cosas sean más allá de nuestros actos. Esta búsqueda tiene su origen en la alteridad radical que las cosas presentan en nuestros actos, pues esa alteridad nos impulsa a indagar lo que las cosas pudieran ser con independencia de ellos. La estructura de nuestros actos racionales consiste justamente en una remisión desde nuestros actos hacia el mundo de las cosas reales que los transcienden. Respecto a la ética, esto significa que los actos racionales están, por su misma estructura, impelidos a transcender tanto mis bienes elementales, como todos mis esquemas intencionales de índole moral. Desde el punto de vista de los actos racionales, todos los contenidos de mis acciones morales y de mis actuaciones morales han de ponerse en el mismo plano que los contenidos morales de las acciones y actuaciones de los demás. Para la razón, todos mis bienes elementales y mis virtudes están situados junto a los otros muchos bienes y virtudes de las demás personas. Lo propio de la

42. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 102-110.

43. Sobre el *Faktum der Vernunft*, cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56. En la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (105-110), Kant había tratado de introducir la libertad como algo inmediatamente accesible al sujeto, pero en la *Kritik der praktischen Vernunft* (A 52-54) reconoce que la libertad no es algo inmediatamente consciente, sino que se ha de obtener como presupuesto de la ley moral.

44. Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 417.

razón consiste, por tanto, en un permanente transcender los propios intereses y criterios morales para situarlos entre los demás intereses y criterios del mundo.

La fundamentación de la ética, así entendida, parte de las dimensiones morales de nuestras acciones y actuaciones, y no de un formalismo abstracto. Ya estamos persiguiendo bienes y comportándonos según ciertas virtudes socialmente establecidas. Y partimos también de la estructura misma de los actos racionales. Tanto las acciones y las actuaciones como los actos racionales son término de la filosofía primera. Es importante observar que esta vía de fundamentación no recurre a instancias que transcienden nuestros actos, tales como la naturaleza humana o la intersubjetividad transcendental, sino solamente a la índole misma del acto racional. Ciertamente, los actos racionales pretenden ir a la realidad independiente de todo acto. Pero para fundamentar la ética no apelamos a algún elemento de esa realidad, sino simplemente a la estructura del acto racional. Por eso esta fundamentación se mueve dentro del ámbito de la filosofía primera. La estructura del acto racional, en la medida en que pertenece al acto mismo, tiene el indudablemente el carácter de un hecho primordial. El hecho moral, en cuanto hecho primordial, está dotado de verdad simple: es la verdad primera del acto mismo. Este hecho primordial es un «hecho de la razón», porque no consiste en otra cosa que en la estructura misma de los actos racionales. Por eso, la verdad simple de los actos racionales es una verdad accesible a todo ser racional. El hecho moral no es, entonces, un oscuro concepto de especulación metafísica, sino un hecho primordial que cae legítimamente dentro del marco de la filosofía primera.

Este carácter fáctico del hecho moral no nos aboca a los problemas del naturalismo. En primer lugar, porque no estamos apelando a la realidad independiente de nuestros actos, sino a los actos racionales mismos. En segundo lugar, porque no estamos hablando de una estructura que necesariamente nos fuerce a actuar de una determinada manera. Los actos racionales son remitidos por la alteridad radical que hay en nuestros actos a buscar lo que las cosas sean con independencia de los mismos. Y esto significa que los actos racionales no sólo no contradicen, sino que expresan la constitutiva apertura de la praxis humana. En tercer lugar, nuestra propuesta se diferencia de todo naturalismo porque el hecho moral no es un hecho actual, sino un hecho primordial. En cuanto tal no sólo está dotado de verdad simple, sino que es independiente de las cosas concretas que se actualicen en nuestros actos. Lo fáctico no es, como vimos,

sinónimo de contingente, como la crítica al naturalismo suele olvidar. El hecho moral, como hecho primordial, se identifica con la estructura formal de la razón, independientemente de cuáles sean los contenidos que se actualicen en ella[45]. Por eso tiene en su facticidad un carácter «ab-soluto»: el hecho moral, como hecho primordial, no depende constitutivamente de otros hechos actuales, sino que constituye la estructura misma de los actos racionales. La facticidad no es siempre contingencia: hay también una facticidad absoluta. Es la facticidad de los hechos primordiales.

En cuanto hecho primordial, el hecho moral tiene también un carácter transcendental. No es, claro está, la transcendenalidad de las condiciones de posibilidad, sino la transcendentalidad del «hecho primordial de la razón» como punto de partida para toda reflexión ética. En cuanto que partimos de la estructura misma de los actos racionales, nos estamos refiriendo a algo que concierne a todo ser racional, y no sólo a los que participen con honestidad en un diálogo auténtico, ni tampoco solamente a los que tengan con frecuencia una vivencia del rostro interpelante del otro. Pero esta universalidad del hecho moral no significa que la razón nos fuerce con necesidad física. Como acabamos de decir, la razón se mueve en una constitutiva alteridad. Y por eso siempre tenemos la posibilidad de renunciar a la búsqueda racional para refugiarnos en nuestros propios bienes y virtudes. Ello no le quita su carácter transcedental al hecho primordial de la razón, pues, aunque no estamos forzados a actuar racionalmente, sí estamos ineludiblemente puestos ante la alternativa entre actuar racionalmente o renunciar a la razón. Esta diferencia entre la forzosidad física y el carácter ineludible de la decisión ética es justamente lo que constituye la «obligación». La obligación se funda en la alteridad que aparece en todos nuestros actos y que nos impele a transcenderlos. En este sentido, la obligación es un impulso de alteridad. Pero, por fundarse en la alteridad, la obligación siempre puede ser conculcada. Esta conculcación consiste precisamente en atrincherarnos en los propios bienes y virtudes, sin transcenderlos. El rechazo de la obligación ética no es otra cosa que una renuncia a la razón.

Obviamente, los actos racionales no se toman aquí como hechos aislados, sino como configuradores de la actividad humana. Y la configuran de un modo muy concreto. En primer lugar, los actos racionales tienen, en el ámbito de la ética, un carácter «igualitario». Al considerar mis bienes y virtudes desde la realidad, los sitúo en el

45. Tal como señala A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, [3]1995, p. 73.

mismo nivel que los bienes y virtudes de los demás. Todos son bienes y virtudes particulares, entre otros bienes y virtudes particulares. Desde el punto de vista de los actos racionales, no hay por qué preferir mis bienes y virtudes a los bienes y virtudes de los demás. Todos los bienes y virtudes están situados en el mismo plano y tienen en principio la misma importancia. Ello no obsta para que, en atención a las situaciones concretas, este dinamismo igualitario pueda llevar, por ejemplo, a dar toda la preferencia a quienes sufren la desigualdad. En las diversas culturas, este dinamismo racional se ha expresado en fórmulas tales como la «regla de oro»: no quieras para los demás lo que no quieres para ti[46]. Aquí las formulaciones son secundarias respecto al dinamismo de la razón, pues no pretendemos una universalización kantiana de máximas de actuación, sino solamente constatar el modo como los actos racionales configuran la actividad ética. En este sentido, la actividad ética tiene un carácter igualitario.

Los actos racionales poseen, en segundo lugar, un carácter «interpersonal». Como hemos señalado en un apartado anterior, los actos racionales nos posibilitan ponernos en la perspectiva del otro. Y desde esa perspectiva podemos considerar entonces nuestras propias actuaciones, con sus bienes y virtudes. Los actos racionales transcienden nuestro lenguaje, nuestra moral concreta, y el ámbito mismo de aquellos con quienes usualmente dialogamos. Indudablemente, el diálogo es un instrumento poderoso para entender la perspectiva del otro. Sin embargo, aquí no partimos del lenguaje, sino de la estructura de los actos racionales. Estos actos no sólo nos impelen a dialogar, sino incluso a adoptar la perspectiva de aquellos que pertenecen a otra cultura, que no hablan nuestra propia lengua, que no tienen competencia lingüística, o que pertenecen a generaciones venideras. También nos permiten ir ampliando el concepto de persona, superando aquellos esquemas intencionales que limitan lo personal a un determinado grupo social, a una etnia, a un género o a una raza. Lo propio de la razón consiste justamente en transcender nuestros esquemas intencionales para ir ampliándolos y enriqueciéndolos progresivamente. De este modo, la razón va ampliando también nuestras posibilidades de ponernos en la perspectiva de los demás. En cuanto conformada por los actos racionales, la actividad ética tiene un carácter interpersonal.

46. Este principio aparece con distintas formulaciones en el brahmanismo, en el islam, en el budismo, en el confucionismo, en el taoismo, en el Talmud, y en Mt 7,12.

En tercer lugar, los actos racionales tienen una pretensión que podemos denominar »universalista«. Al situarme más allá de mis actos, la razón me obliga a situar mis propios bienes y virtudes en el mismo plano que los bienes y virtudes de los *todos* los demás. Esto me obliga a plantearme críticamente si mis actuaciones no atentan contra los bienes y virtudes de los otros. Desde el punto de vista de los actos racionales, resultarán éticamente aceptables aquellas actuaciones que pudan ser asumidas por cualquiera sin dañar a los bienes y virtudes de los demás. Y este »cualquiera« tiene que incluir la posibilidad de que todos deseen apropiarse de ciertos bienes y virtudes. No se trata de universalizar máximas, sino solamente de preguntarse qué actuaciones podrían ser ejecutadas por cualquiera sin dañar a los otros. Por eso, el universalismo de los actos racionales es compatible con un amplio margen de tolerancia para las actuaciones que cada grupo social considere como virtuosas, siempre que ellas puedan ser asumidas por cualquiera sin destruir los bienes y virtudes de los otros. Esto significa también que el universalismo de los actos racionales está abocado a incluir consideraciones de tipo ecológico, pues los límites del medio ambiente son límites de la universalización de nuestras actuaciones. En tanto que configurada por los actos racionales, la actividad ética tiene un carácter universalista.

El igualitarismo, el interpersonalismo y el universalismo pueden ser subsumidos en el concepto de «justicia», que de este modo cobraría tanto matices helénicos (la justicia como equidad) como matices semíticos (la justicia como relación personal). Si el dinamismo propio de los actos racionales nos conduce a estructurar nuestra actividad según los principios de la justicia, podemos decir que esta fundamentación fáctica de la ética apunta a una *ética formal de la justicia*. Se trata, indudablemente, de una ética formal, pues no proporciona un sistema de contenidos morales concretos, sino más bien los criterios para obtenerlos. De ahí la diferencia de nuestro planteamiento respecto a las éticas materiales de bienes o de valores. Pero no estamos tampoco ante un formalismo abstracto, ajeno a cuáles sean los contenidos de nuestra moral concreta. A diferencia de las éticas formales del deber, no pensamos que los bienes y las virtudes sean insignificantes para la filosofía ética. Nuestra fundamentación de la ética parte justamente de los bienes y de las virtudes que ya están inscritos en la estructura de nuestras acciones y actuaciones. Sin ellos, no tendríamos nada que universalizar. Una ética formal de la justicia no tiene que negar los bienes y virtudes como si fueran extraños a la moral. Al contrario: ellos son el punto de partida para todo diálogo que pretenda justificar obligaciones éticas concretas.

Esta ética formal de la justicia no sólo se deriva de nuestras acciones y actuaciones, sino de la estructura misma de los actos racionales. El igualitarismo, el interpersonalismo y el universalismo son principios configuradores de la actividad ética que se encuentran en el ámbito mismo de fundamentación de la ética. Y esta fundamentación, como hemos dicho, es accesible a la filosofía primera. En cambio, la justificación de actuaciones concretas desborda los límites de un simple análisis de nuestros actos. Para justificar una actuación concreta tengo que comenzar por conocer las posibilidades que plantea cada situación. Una actuación estará justificada en la medida en que, entre el elenco de posibilidades concretas, es la que más se ajusta a las exigencias de los actos racionales. Esto requiere un conocimiento exhaustivo de todos los factores reales que explican una determinada situación, lo cual obviamente desborda el análisis de nuestros actos. Para conocer las posibilidades que la situación permite se requieren informaciones científicas que la filosofía primera no puede proporcionar. Así, por ejemplo, para saber si una actuación es universalizable necesito conocer las leyes económicas que están en juego, los límites ecológicos del planeta, etc. Por ello, una orientación exhaustiva de la actividad humana en el mundo requiere de desarrollos concretos de la filosofía más allá de los problemas concretos de fundamentación. Estas páginas solamente querían esbozar los principios de esa orientación.

9. *Conclusión*

Con la actividad llegamos al final de nuestro recorrido por las distintas formas de configuración funcional de nuestros actos. La actividad es la estructuración más compleja de los actos, y en ella se integran las acciones, las actuaciones, y los actos racionales que las organizan. Los actos racionales llevan a su plenitud la alteridad presente en todo acto, pues en ellos nos encontramos con actos queriendo transcenderse a sí mismos. La alteridad radical de todo acto culmina en aquellos actos que quieren averiguar lo que las cosas sean con independencia de los actos mismos. Como dijimos, la pregunta por el alcance de esta pretensión concierne a la teoría del conocimiento. La filosofía primera solamente puede señalar que toda teoría del conocimiento ha de partir de las pretensiones que tiene la actividad humana de saber lo que las cosas sean más allá de nuestros actos.

Aunque la filosofía primera termina con el análisis de la activi-

dad, una perspectiva adecuada de la misma nos invita a reflexionar sobre el camino recorrido. Solamente así podremos valorar adecuadamente sus frutos y sentar las coordenadas para investigaciones futuras. Es lo que hemos de hacer en la conclusión general de este trabajo.

Conclusión

LA FILOSOFÍA PRIMERA COMO PRAXEOLOGÍA

Nuestra investigación se proponía enfrentar el problema de la orientación de praxis humana en el mundo. Estas páginas no han podido responder a todos los aspectos de este problema. Pero, al menos, se ha logrado esbozar una fundamentación de la ética que nos proporciona principios normativos de orientación. La continuación de esta tarea requiere investigar, como hemos dicho, las situaciones concretas en las que la actividad ética tiene que apropiarse una determinada posibilidad de actuar. Para ello se requiere la mediación de las ciencias naturales y sociales. Ahora bien, las ciencias cargan frecuentemente con muchos presupuestos de origen filosófico. Por eso, la relevancia de las ciencias para la justificación ética de actuaciones concretas no impide que todas las afirmaciones que ellas realizan hayan de ser revisadas a la luz de los resultados obtenidos en la filosofía primera. De este modo, cuando la filosofía se adentra en los problemas planteados por las ciencias no se convierte en una simple «filosofía segunda», distinta de la filosofía primera. Por el contrario, la filosofía primera habita en toda tarea filosófica, impidiendo cualquier compartimentación del filosofar.

La filosofía primera que hemos obtenido en esta investigación presenta el carácter de una praxeología transcendental. Esto significa, en primer lugar, que su objeto es la *praxis* humana, la cual adquiere al final de nuestra investigación un significado preciso. El término «praxis» puede ser utilizado como concepto general que abarca los distintos tipos de configuración funcional de nuestros actos. De este modo, podemos afirmar que las acciones, las actuaciones y las actividades constituyen los tres modos fundamentales de la praxis. Todos los momentos veritativos, morales, personales,

sociales e históricos de las acciones, de las actuaciones y de las actividades quedan integrados en el concepto de praxis. La praxis, así entendida, no se opone a la intelección. Como hemos visto, los actos intencionales y racionales representan momentos constitutivos de la praxis humana. De esta manera, el concepto de «praxis» pierde el carácter amorfo que frecuentemente presenta en los tratados filosóficos. Aquí la praxis designa precisamente a las acciones, actuaciones y actividades como tres modos de estructurarse nuestros actos, y por tanto posee unas concretas estructuras internas, cuyos contenidos fundamentales han sido esbozados en los capítulos precedentes.

En segundo lugar, la praxeología pretende ser un *lógos* de la praxis. Pero es un logos que no busca *teorizar* sobre lo que las cosas sean con independencia de nuestra praxis, sino solamente *analizar* los actos que la integran. Ciertamente, el análisis puede versar, no sobre los actos mismos, sino también sobre las cosas que en ellos se actualizan. De este modo, la praxeología como filosofía primera está abierta a distintas «praxeologías regionales», en las que se podría estudiar el modo en que cada cosa se actualiza en los distintos actos que integran nuestra praxis. Todo ello se puede hacer con un método analítico, sin pretender transcender nuestros actos para buscar su fundamento. Como sabemos, en el análisis se pueden inmiscuir presupuestos teóricos respecto a lo que las cosas sean con independencia de nuestros actos. Pero la praxeología tiene en nuestra praxis el criterio para revisar todos los presupuestos remitiéndolos a una verdad primera: la verdad de nuestros actos. La «verificación en la praxis» no tiene por qué ser la fórmula de un irracionalismo o de un vago activismo, sino que puede tener un sentido perfectamente delimitado y riguroso en el marco de una filosofía primera.

En tercer lugar, la praxeología tiene el carácter de una filosofía *transcendental*, no porque quiera sumergirse en el oscuro abismo de las condiciones de posibilidad de nuestra praxis, sino porque entiende que la praxis misma constituye el punto de partida radical para toda investigación filosófica. Los actos que integran la praxis son hechos primordiales dotados de una verdad simple. Por eso mismo, nuestra praxis tiene un carácter primordial y está henchida de verdad primera. El carácter transcendental de nuestros actos confiere a nuestra praxis un carácter transcendental. Las acciones, las actuaciones y las actividades conforman las estructuras transcendentales de nuestra praxis, fundadas en la transcendentalidad radical de los actos que la integran. La filosofía praxeológica se instala en este punto de partida radical para así poder revisar críticamente todos los presupuestos acumulados sobre lo que las cosas pudieran con

independencia de nuestra praxis. En este sentido, se puede decir que todos los misterios que descarrían a la teoría con presupuestos injustificados han de encontrar su solución en la praxis y en el análisis de esta praxis. De nuevo no se trata de ningún activismo irracionalista, sino de la formulación inequívoca de un punto de partida para el filosofar. Incluso los problemas propios de la filosofía de la religión y de la teología pueden encontrar en la praxis el ámbito para su planteamiento correcto y su solución adecuada.

Así entendida, la praxeología se diferencia de otros tratamientos filosóficos de la praxis humana. En primer lugar, la praxeología difiere de la filosofía de la acción de Blondel, porque no considera a la praxis como un movimiento voluntario, situado en un nivel originario, y contrapuesto a las diferentes instancias intelectivas. Por el contrario, la praxeología piensa que los actos intelectivos, por ser actos, están situados en el mismo nivel de la verdad primera que todos los demás actos. Es más, la praxeología considera que el estudio de los actos intelectivos en el mismo plano que los demás actos es esencial para entender correctamente las distintas formas de estructuración interna de la praxis, tal como hemos visto en los capítulos anteriores. La praxeología se distancia por ello de todas las filosofías que presuponen una contraposición entre teoría y praxis. Pero no lo hace porque piense aristotélicamente que la teoría es la forma suprema de praxis, sino porque considera que los actos intelectivos juegan un papel decisivo en la configuración interna de la praxis misma.

En segundo lugar, la praxeología difiere de las filosofías marxistas de la praxis, al menos en la medida en que éstas se formularon para subrayar los aspectos «subjetivos» de los procesos históricos, destacando la importancia de la intervención activa de los individuos y de los grupos humanos sobre el mundo natural y social con vistas a transformarlo. Tales enfoques de la praxis humana desbordan los límites de la praxeología y se adentran en el campo de las teorías científicas (o metafísicas) sobre la historia. La praxeología no decide la cuestión sobre si en la historia los factores «objetivos» o los factores «subjetivos» son determinantes en última instancia. Ello no obsta para que la praxeología pueda hacer suyas muchas de las afirmaciones de Karl Marx sobre la praxis, reinterpretándolas desde una perspectiva propia. En filosofía, los argumentos no se han de considerar verdaderos ni falsos porque Marx los haya utilizado, sino solamente en la medida en que son susceptibles de una justificación radical. Y esta justificación radical se ha de encontrar, si son verdaderas todas las páginas anteriores, en la praxis humana.

En tercer lugar, la praxeología difiere también del pragmatismo. Ante todo, porque la praxeología no consiste primariamente en un método para aclarar el significado de nuestras ideas, sino en un proyecto de filosofía primera. Ello no obsta para que la praxeología incluya un estudio de los actos lingüísticos. En cierto modo, la praxeología es más ambiciosa que el pragmatismo, porque ante todo quiere ser una filosofía primera. En otro sentido, es mucho más modesta, porque no piensa necesariamente que ella pueda resolver todos los problemas relativos al significado de nuestras expresiones. Y ello se debe a que la praxeología difiere también en otro sentido del pragmatismo. Las investigaciones praxeológicas no pueden partir de ninguna teoría sobre la génesis de nuestro pensamiento a partir de nuestros intereses prácticos, ni sobre las consecuencias que esto puede tener para el posible alcance de su verdad. Todas estas teorías son legítimas, pero desbordan los límites de la praxeología como filosofía primera y nos remiten al veredicto de las ciencias. La praxeología se sitúa en el ámbito de las verdades primeras, el cual es independiente de toda construcción teórica relativa al origen de nuestro conocimiento. En cualquier caso, el análisis de nuestra praxis sugiere ya la imposibilidad de un puro pragmatismo: nuestra actividad nunca se contentaría con meras estrategias adaptativas al entorno, sino que siempre pretenderá conocer la realidad de las cosas con independencia de toda praxis.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona, *De civitate Dei*.

Albert, H., *Tratado de la razón crítica*, Buenos Aires, 1973.

Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, vol. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt, [4]1991; vol. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt, [4]1988.

Apel, K.-O., «Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, 1994, pp. 17-38.

Apel, K.-O., «La pragmática transcendental y los problemas éticos Norte-Sur», en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, 1994, pp. 37-54.

Aristóteles, *De anima*.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles, *Física*.

Aristóteles, *Metafísica*.

Aristóteles, *Política*.

Ayer, A. J., *Ensayos filosóficos*, Barcelona, 1979.

Baier, A., «The Search for Basic Actions»: *American Philosophical Quarterly*, 8 (1971), pp. 161-170.

Bañón, J., «Reidad y campo en Zubiri»: *Revista Agustiniana*, 34 (1993), pp. 233-265.

Bañón, J., «Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad», en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, pp. 73-105.

Berger, P. y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, [11]1993.

Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1963, pp. 47-206.

Bernal, J. D., *Historia social de la ciencia*, Barcelona, 1973.

Blondel, M., *La acción (1893)*, Madrid, 1996.
Blondel, M., *El punto de partida de la investigación filosófica*, Barcelona, 1967.
Brown, H. I., *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, [3]1994.
Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, 1949.
Bueno, G., «La verdad de la fenomenología», en R. S. Ortiz de Urbina, *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Gijón, 1984, pp. 7-12.
Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928.
Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1984.
Chalmers, A. F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Madrid, [11]1994.
Cortina, A., *Ética sin moral*, Madrid, [3]1995.
Cruz Vélez, D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, 1970.
Danto, A. C., «Basic Actions»: *American Philosophical Quarterly*, 2 (1965), pp. 141-148.
Davidoff, L. L., *Introducción a la psicología*, México, [3]1994.
Davis, F., *La comunicación no verbal*, Madrid, 1982.
Descartes, R., *Oeuvres et lettres*, Paris, 1952.
Durkheim, É., *De la division du travail social*, Paris, [12]1902.
Durkheim, É., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, [12]1968.
Dussel, E., *Filosofía ética de la liberación*, Buenos Aires, [3]1987.
Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Guadalajara, 1991.
Dussel, E. «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos»: *Libertação-Liberación*, 1 (1991), pp. 33-49.
Dussel, «Vom Skeptiker zum Zyniker (vom Gegner der "Diskursethik" zu dem der "Befreiungsphilosopie")», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, 1993, pp. 55-65.
Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, 1993.
Einstein, A., *La teoría de la relatividad*, México, 1971.
Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, 1991.
Ellacuría, I., «Utopía y profetismo», en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. 1, Trotta, Madrid, 1990, pp. 393-442.
Ferraz, A., «Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación»: *Arbor*, 108 (1981), pp. 209-214.
Fornet-Betancourt, R., *Filosofía intercultural*, México, 1994.
Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, vol. 1: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, [6]1990; vol. 2: *Ergänzungen*, Tübingen, [2]1993 [*Verdad y método*, vol. 1, Salamanca, [6]1995; vol. 2, Salamanca, [2]1994].
García-Baró, M., *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid, 1993.
Gell-Mann, M., *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y en lo complejo*, Barcelona, 1995.
Giddens, A., *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, 1984 .

Giddens, A., *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, 1993.
González, A., «El punto de partida de la filosofía»: *Realidad*, 46 (1995), pp. 695-720.
González, A., «Hacia una filosofía primera de la praxis», en Jorge Alvarado (ed.), *Mundialización y liberación*, Managua, 1996, pp. 327-358.
Gosden, Ch., *Social Being and Time*, Oxford, 1994.
Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, 1986.
Gracia, D., *Fundamentos de bioética*, Madrid, 1989.
Gramsci, A., *Antología* (ed. por M. Sacristán), México, [3]1977.
Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, 4 vols., Torino, [2]1977.
Gurwitsch, A., «A Non-egological Conception of Consciousness», en A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, 1966, pp. 287-300.
Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, [5]1990 [*La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, [5]1992].
Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, [3]1988 [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, [2]1991].
Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt, [9]1988. [*Conocimiento e interés*, Valencia, 1995].
Habermas, J., «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, [5]1982, pp. 331-366 [*Lógica de las ciencias sociales*, Madrid, 1988].
Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985 [*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, [4]1993].
Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt, [4]1987 [*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, [3]1992].
Hanson, N. R., *Perception and Discovery*, San Francisco, 1969.
Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, 1952.
Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, [16]1986.
Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en sus *Werke* (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel), vol. 3, Frankfurt, [2]1989.
Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en sus *Werke* (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel), vol. 12, Frankfurt, 1986.
Hierro S. Pescador, J., *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, 1986, pp. 23-36.
Hockett, Ch. F., *Curso de lingüística moderna*, Buenos Aires, 1976.
Hume, D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford, 1967.
Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, vol. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag, 1975; vol. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, 1984.
Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, 1973.
Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, 1965.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1, Den Haag, 1973.

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag, 1976; vol. 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, 1952; vol. 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag, 1971.

Husserl, E., *Erste Philosophie*, vol. 1: *Kritische Ideengeschichte*, Den Haag, 1956; vol. 2: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Den Haag, 1959.

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1987.

Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, 1976.

Jevons, W., *The Theory of Political Economy*, New York, [5]1957.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*.

Kosik, K., *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt, 1967.

Ladriere, J., *Las limitaciones internas de los formalismos*, Madrid, 1969.

Lakatos, I. *Matemáticas, ciencia y epistemología*, Madrid, 1981.

Leibniz, G. W., *Monadología* (ed. trilingüe de J. Velarde y G. Bueno), Oviedo, 1981.

Lenat, D. B., «Inteligencia artificial»: *Investigación y ciencia*, 230 (1995), pp. 24-26.

León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1966.

Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, [2]1987.

Lorenz, K., *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten*, München, 1978.

Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, 2 vols., Opladen, 1970-1975.

Luhmann, N., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, [2]1988.

MacIntyre, A., *After Virtue*, London, 1981.

Marx, K., *Frühe Schriften*, 2 vols., Darmstadt, 1971.

Marx, K., *Grundrisse*, London, 1973.

Marx, K., *Das Kapital*, 3 vols., Berlin, 1962-1972.

Mead, G. H., *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago, 1962.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, [3]1994.

Mill, J. S., *Utilitarismo*, Madrid, 1984.

Moles, A. A. y Rohmer, E., *Teoría de los actos. Hacia una ecología de las acciones*, México, 1983.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1903.

Mounier, E., *El personalismo*, Bogotá, 1993.

Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (ed. por G. Colli y M. Montinari), 15 vols., Berlin, [2]1988.

Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, [4]1993.

Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Madrid, [3]1988.

Pannenberg, W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, Göttingen, 1967.
Parijs, P. van, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Barcelona, 1993.
Parsons, T., *El sistema social*, Madrid, 1988.
Peirce, C. S., *Collected Papers*, Cambridge, Massachussets, 1931-1958.
Platón, *Cratilo*.
Plotino, *Enéadas*.
Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1962.
Quine, W. van O., *Desde un punto de vista lógico*, Madrid, 1984.
Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1989.
Rosenzweig, M. R. y Leiman, A. I., *Psicología fisiológica*, Madrid, ²1993.
San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987.
Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.
Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern, ⁵1966.
Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, ⁷1966.
Searle, J., *Speach Acts*, Cambridge, 1969.
Skinner, B. F., *Sobre el conductismo*, Madrid, 1994.
Smoot, G. y Davidson, K., *Arrugas en el tiempo*, Barcelona, 1994.
Specht, E. K., *Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1967.
Stevenson, Ch. L., *Ethics and Languaje*, New Haven, 1944.
Wartofsky, M. W., *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, 1973.
Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, ⁷1988.
Wickler, W. y Seibt, U., *Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Handelns*, Hamburg, 1983.
Wilson, E. O., *La naturaleza humana*, México, 1980.
Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, vol. 1, Frankfurt, 1984.
Wuketits, F. M., *Kausalitätsbegriff und Evolutionstheorie*, Berlin, 1980.
Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, ³1984.
Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982.
Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid, 1986.
Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994.

ÍNDICE GENERAL

Cuando Descartes escribió sus *Meditaciones sobre la filosofía primera,* o cuando Husserl impartió su curso sobre *Filosofía primera,* no estaban pensando en una reelaboración de la metafísica aristotélica. Su pretensión era más bien plantearse en toda su radicalidad las preguntas primeras de la filosofía. Algo semejante puede decirse de la obra de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente.* Este libro de Antonio González se inscribe en esa tradición. Su tesis consiste en que la praxis constituye el objeto propio y primero de la filosofía. Indudablemente, la justificación de esta tesis exige lo que Hegel llamaría «el esfuerzo del concepto». Sin embargo, al final del recorrido se nos abre un panorama enormemente prometedor: algunas de las preguntas más acuciantes de nuestro tiempo, como la pregunta por la fundamentación de la ética, pueden ser planteadas en una nueva perspectiva. El lector tendrá que juzgar por sí mismo sobre la validez de esta propuesta. Lo que no podrá negar es que ella constituye una saludable invitación a hacer filosofía.

Antonio González

Nació en Oviedo en 1961. Tras estudiar Filosofía en Salamanca y en Madrid, colaboró con Ignacio Ellacuría en la Universidad Centroamericana de San Salvador. Más adelante realizó estudios de Teología en Frankfurt, y en Madrid obtuvo un doctorado en Filosofía con una tesis sobre la filosofía social de Zubiri. Ha preparado la edición de la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría (en esta Editorial), y de *El problema filosófico de la historia de las religiones* de Xavier Zubiri. Él mismo ha publicado una *Introducción a la práctica de la filosofía,* y otros libros y artículos sobre Filosofía y Teología. Actualmente dirige el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana de San Salvador.

ISBN 84 - 8164 - 176 - 6 /



